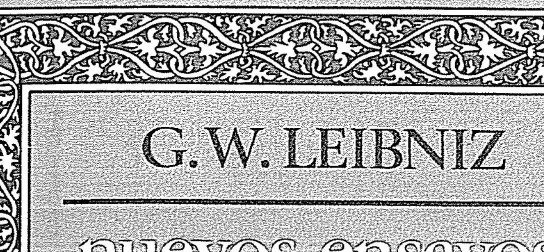


G. W. LEIBNIZ

nuevos ensayos sobre el entendimiento humano



EDICION PREPARADA POR

J. ECHEVERRIA EZPONDA

NUEVOS ENSAYOS
SOBRE
EL ENTENDIMIENTO HUMANO

Segunda Edición

EDITORA NACIONAL. Madrid (España)
ISBN: 84-276-0403-3
Depósito Legal: M-38.112 - 1983
Imprime: EPES - Industrias Gráficas, S.L.
Alcobendas (Madrid)

BIBLIOTECA DE LA LITERATURA
Y EL PENSAMIENTO UNIVERSALES

G. W. LEIBNIZ

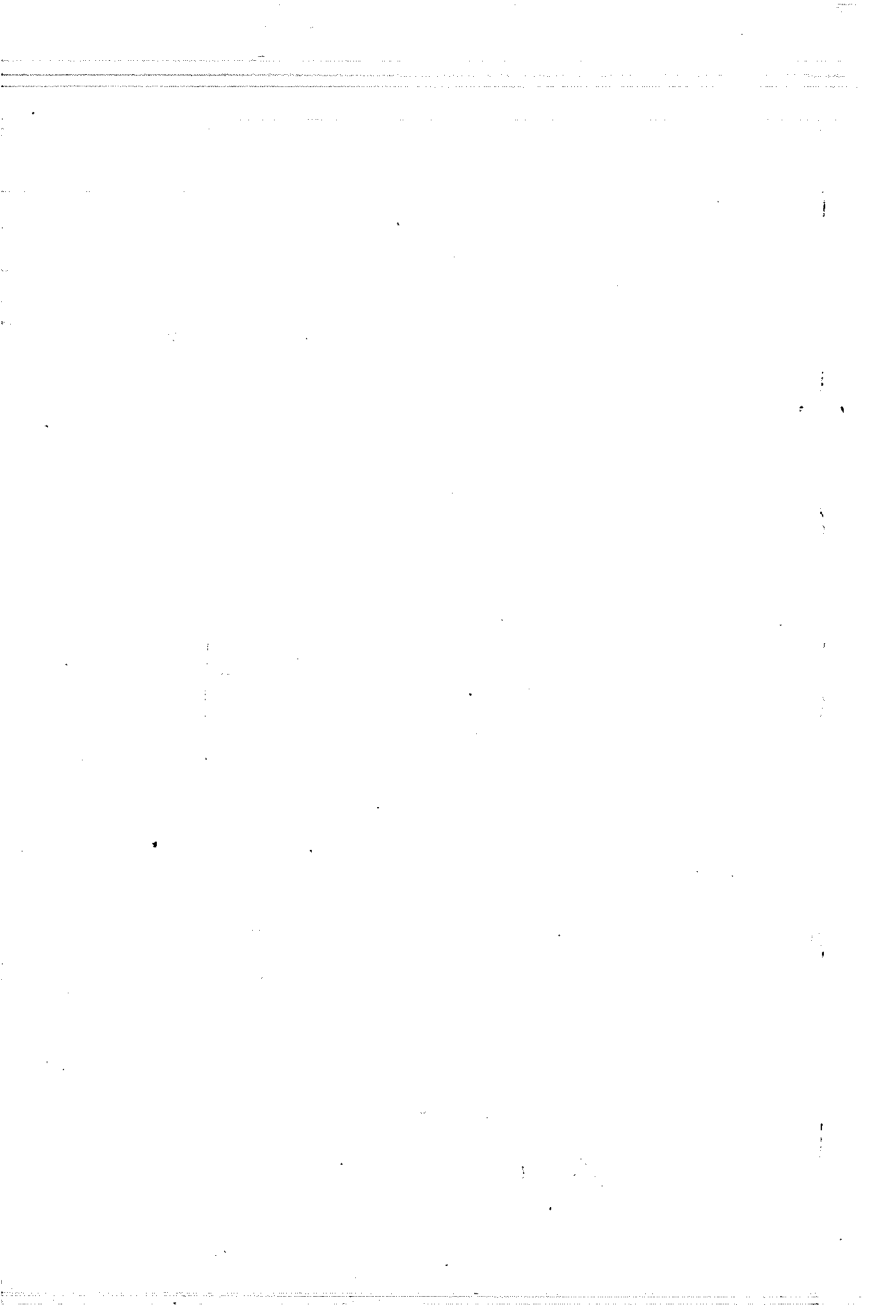
nuevos ensayos sobre el entendimiento humano

EDICION PREPARADA POR
J. ECHEVERRIA EZPONDA



EDITORA NACIONAL
Torregalindo, 10 - Madrid-16

INTRODUCCION



Acaso la característica más peculiar de G. W. Leibniz, en tanto filósofo y hombre culto, consista en su avidez, o incluso en su voracidad intelectual. Acaso también los Nuevos Ensayos *constituyan aquella de sus obras en la cual esta característica es más evidente. Las múltiples referencias a los más variados campos del saber, la consideración de los más diversos autores, sin por ello perder un ápice de profundidad en la forma de pensar sobre unos y otros, la proclamación misma de la intención universal de su sistema, que se pretende aplicable a todas las ramas del pensamiento, todo ello no son más que algunos aspectos parciales de ese apetito intelectual o deseo inmoderado de conocer, de saber.*

En este aspecto, y en otros muchos, Leibniz se manifiesta fiel a sí mismo ya desde temprana edad. Nacido en Leipzig el 1 de julio de 1646, a los doce años ha leído en la biblioteca paterna buena parte de los clásicos griegos y latinos: Virgilio, Platón, Aristóteles... A los trece se interesa por la escolástica (Fonseca, Suárez y en general la tradición jesuita), y a los quince completa su formación autodidacta con la lectura de las obras de los modernos: Bacon, Cardan, Campanella, Kepler, Galileo, Descartes, etc. Su formación universitaria mantiene esta tendencia, pues estudia filosofía en Leipzig con Thomasius, gran especialista en filosofía antigua. En 1663 escribe su primera obra de tesis, De principio individui, *la cual es plenamente escolástica, al menos en cuanto al tema tratado, la metodología y el estilo mismo en que expone, discute y demuestra las cuestiones. En*

dicha tesis se defiende el nominalismo, en el marco del problema de los universales. Sin embargo, pronto le vemos estudiando matemáticas en Jena, con Weigel: ya entonces se configuran sus ideas iniciales en torno a la combinatoria universal, como instrumento para la filosofía. Finalmente, opta por dedicarse al derecho, y en 1666 se doctora en Altdorf, con un trabajo titulado De casibus perplexis in jure. *No obstante, su dedicación a la jurisprudencia no será tan absorbente que le impida afiliarse en Nuremberg a la Rosacruz, llegando a ser secretario, y aprovechando la ocasión para estudiar a fondo las obras de los alquimistas.*

Leibniz jamás abandonará ninguna de estas facetas propias de su formación, tratará más bien de desarrollarlas y de integrarlas. En Nuremberg conoce al barón de Boineburg, hombre muy influyente, que orientará sus pasos hacia la política. En 1669 escribe un tratado político[1] *con la particularidad de estar escrito* more geométrico, *es decir, según el orden de demostración geométrico. En 1670 diserta sobre la seguridad pública, y cómo mantenerla; llega a ser consejero en el electorado de Maguncia. Fue un político de altos vuelos, obsesionado por la reconciliación entre las diversas iglesias; idea a la cual no renunció hasta la última década del siglo XVII. Cortesano, no tuvo inconveniente en ofrecerse como consejero a nobles, príncipes, reyes y emperadores. Jamás desperdició una ocasión de ponerse en contacto con una corte*[2], *lo cual es perfectamente acorde con el carácter universal de su filosofía.*

No obstante, en un cierto sentido, Leibniz fue en realidad un historiador, si nos atenemos al tiempo que dedicó a esta actividad. A partir de su vuelta de Francia en 1676 y de su establecimiento como bibliotecario en Hannover, bajo la protección de la familia Brunswick, apenas si abandonó en algún momento sus trabajos historiográficos. De los cuarenta años que le quedaban de vida, en total sólo se ausentó de Hannover unos cuatro años, pese a sus múltiples actividades políticas. Sus investigaciones históricas le permitieron estudiar el origen de las lenguas y de las palabras, y también hizo incursiones por la etnografía, la botánica, la zoología, la geografía, etc. Los Nuevos Ensayos *abundan en observaciones sobre todas estas cuestio-*

[1] *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum...*

[2] Francia, Alemania, Austria, incluso el Zar de Rusia, y a finales de su vida todavía quería ir a Inglaterra.

nes. Mantuvo y desarrolló todas esas facetas de su personalidad mediante polémicas y correspondencia con los hombres más dispares, siempre que estuviesen interesados en alguna rama del saber. Sin embargo, aunque lleguemos a enumerar muchas de esas facetas, siempre estaremos simplificando la desbordante actividad de Leibniz.

A lo largo de toda su trayectoria intelectual, pero en particular en sus primeros cuarenta años, Leibniz pone de manifiesto un notable instinto para localizar todo aquello que puede satisfacer su voracidad intelectual. En lugar de optar por la vía reposada de una cátedra, en 1672 parte para París, con una misión diplomática bastante nebulosa, que fracasará[3]*. Allí permanece hasta 1676, con la única interrupción de un viaje a Londres a principios de 1673, viaje en el cual tomó contacto con Boyle y con Oldenburg. Este último, célebre corresponsal de Espinoza, puso a Leibniz en relación con Newton, por lo cual desempeña un papel muy importante en la polémica histórica sobre las respectivas prioridades en el descubrimiento del Cálculo Infinitesimal.*

Pese al matiz político y diplomático que inicialmente tuvo su viaje, en realidad Leibniz se dedicó a establecer contacto con el mundo intelectual de la época, que por uno u otro medio confluía por aquel entonces en París. Así conoció y entabló relación con Arnauld, Malebranche y Huygens, y además tuvo ocasión de leer una serie de obras en las cuales supo atisbar las bases de su futuro sistema y de sus descubrimientos científicos. En París, Leibniz se interesa por Roberval y sus concepciones sobre la validez de los axiomas geométricos: mejora la máquina de calcular de Pascal y, en sus textos, sabe ver el triángulo característico, origen de su Cálculo Diferencial; busca las obras de Desargues sobre cónicas y perspectiva; conoce los primeros tanteos del Cálculo de Probabilidades; recibe la influencia de Huygens, decisiva en lo que concierne a la dinámica, etc. A su vuelta de Alemania, todos estos elementos dispersos, tomados de aquí y de allá, van a cristalizar en descubrimientos científicos cada vez mejor expresados, y, a la larga, en un sistema filosófico.

Muerto Boineburg, su posición política pierde relevancia, y Leibniz acepta un inesperado ofrecimiento de trabajo como bibliotecario, que le hace el duque Juen Federico de Brunswick-Lune-

[3] Se trataba de convencer a Luis XIV de la necesidad de conquistar Egipto, como medio para aniquilar la influencia no cristiana de los turcos.

burg. Pero los cuatro años de viajes por el mundo no han resultado estériles: en su morral lleva suculentas piezas cazadas al vuelo, con las cuales espera satisfacer sus apetitos intelectuales en los intervalos que le dejen libres sus investigaciones sobre los orígenes de la familia Brunswick. Lo cobrado no sólo es en especias, es decir, en lecturas realizadas, cosas aprendidas o descubrimientos llevados a cabo, sino, sobre todo, en relaciones personales, en la posibilidad misma de seguir manteniendo bien surtida su despensa intelectual, pues los investigadores más importantes de cada disciplina, casi sin excepción, mantendrán correspondencia con Leibniz, de forma más o menos directa e intermitente. Al retirarse a su gabinete de estudio, había hecho previamente un acopio de vituallas mediante las cuales remozó por completo sus conocimientos y su ilustración. Pero lo que Leibniz ha logrado crear, sobre todo, son los rudimentos de una completa red de relaciones en torno a la cual se irá anudando toda la filosofía leibniciana. Sus obras más importantes, cuando no se expresan ya directamente bajo la forma de una correspondencia, tienen siempre en cualquier caso un destinatario concreto. Será Arnauld, o Locke, o Bayle, pero siempre habrá una referencia al interlocutor.

Cuando se habla de Leibniz, y en particular de los Nuevos Ensayos, *resulta imprescindible tener en cuenta el enorme tacto y cuidado que ponía en todos sus intercambios culturales con los sabios de entonces: le iba en ello su vida como pensador, pues sólo así podría continuar con su ventajoso puesto en Hannover sin que su avidez, y con ella su vitalidad, se resintieran.*

Como muestra, valga un ejemplo: Spinoza. Aparentemente entre ambos media un abismo, sobre todo en lo referente a la religión y a la política. Para Leibniz no hubiese habido nada más cómodo que prescindir de la existencia del judío de Amsterdam, dejando que cada cual expresara su pensamiento por separado. Sin embargo, ya desde la publicación del Tratado Teológico-Político,[4] *Leibniz reacciona, y lo hace por partida doble. Públicamente escribió una refutación de dicha obra. Privadamente, intentó contrastar sus ideas con las del autor; ha olfateado la proximidad de la presa. No obstante, ha de tomar sus precauciones, pues sus figuras públicas respectivas eran incompatibles con un intercambio privado que se redujese únicamente a un diálogo de sordos. Por eso Leibniz plantea una*

[4] Dicha obra apareció sin nombre de autor, con el título *Sobre la libertad de filosofar.*

correspondencia en el terreno de la óptica y de las ventajas de unas lentes sobre otras [5]. *Y en dicho ámbito se mantiene la relación. La cosa resulta tan inocua que Spinoza se forjará muy buena opinión de Leibniz en tanto «espíritu liberal y versado en todas las ciencias»* [6].

Pero durante su estancia en París, Leibniz da un segundo paso, siempre precavido: traba conocimiento con amigos de Spinoza, y tiene noticia de las primeras partes de la Etica. Entonces piensa que le resulta imprescindible conocer personalmente dicha obra y a su autor, y así lo manifiesta. Una teoría ética, demostrada geométricamente y asentada sobre el argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios es un bocado apetitoso para Leibniz, y está dispuesto a intentar digerirlo, aunque quien se lo proporcione sea un pensador que aparentemente se encuentra en el extremo opuesto al de Leibniz. Pero Spinoza desconfía del papel público y político de Leibniz, y la entrevista no se celebra hasta mucho después, cuando nuestro filósofo pasa por Holanda de vuelta hacia Alemania, en octubre y noviembre de 1676.

Independientemente de lo que pudo resultar de dichas conversaciones que, como el propio Leibniz reconoce, fueron varias y muy prolongadas [7], *lo que cabe resaltar es la existencia de un estilo muy peculiar en la forma de entender la filosofía, o las relaciones entre los pensadores, por parte de Leibniz. De algún modo, le resulta imprescindible el contacto con pensamientos ajenos para poder desarrollar el suyo. De los demás toma, roba. Pero esto es muy corriente en la ciencia y en la filosofía. Lo característico de Leibniz es su peculiar talento al robar, talento que ya le fue reconocido al poco de su muerte, en el memorable (y único) elogio de Leibniz que pronunció Fontenelle.*

El caso de Spinoza es paradigmático, puesto que su contacto con Leibniz en nada se acomodaba a las posiciones político-religiosas del mismo, por lo cual mantuvo siempre silencio sobre dichas entrevistas privadas. Pero ni siquiera en estas circunstancias, pudo privarse de una asimilación directa del pensamiento de la Etica. La avidez intelectual del que pretendía constituirse en filósofo de la cristiandad reunificada y universal no podía desdeñar la posibilidad de conocer en profundidad las teorías del

---

[5] Véanse las cartas XLV y XLVI de la Correspondencia de Spinoza.

[6] Citado por G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, pág. 66, Gallimard 1962.

[7] *Carta a Galloys*, febrero de 1677; véase la edición de GERHARDT de los *Mathematische Schriften* de Leibniz, tomo I, pág. 179.

más caracterizado representante del ateismo de la época: no en vano el sistema de Leibniz iba a preconizar una armonía universal.

Los Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano *constituyen la ejemplificación más clara de esta tendencia leibniciana, allí es donde muestra sus mayores virtudes. pero tampoco puede ocultar las insuficiencias que le son inherentes: no en vano Leibniz estuvo ocupado en esta obra más de diez años, pese a que el grueso de la misma fuese redactado en muy poco tiempo.*

El motivo es muy simple: Locke fue el único personaje que rehuyó el contacto y la relación intelectual con Leibniz, manteniéndole a la debida distancia, a alguien que no creía en la relación a distancia entre los cuerpos. Precisamente este carácter excepcional del personaje de Locke, ante el cual las técnicas y artimañas habituales de Leibniz se estrellan, es lo que va a traer consigo el carácter excepcional de los Nuevos Ensayos, *dentro de la producción de Leibniz y en general dentro de las obras clásicas de la historia de la filosofía.*

El Essay concerning human understanding, *que Locke publicó en 1690, acaparó rápidamente la atención del público culto de la época. Su aparición había venido precedida por la publicación de algún resumen previo, que en 1688 había sido traducido al francés, y divulgado, por tanto, a toda Europa. La obra completa no defraudó la espectación suscitada, y así las reediciones se fueron sucediendo con celeridad, hasta confluir en la traducción francesa que hizo Costes en 1700.*

Leibniz mostró interés por el Ensayo *con bastante prontitud, y ya en 1695 hace sus primeras tentativas para entablar una relación personal con el autor mismo, con su prudencia habitual, propia de político y estratega. Así envía a Thomas Burnett, persona próxima a Locke, unas observaciones sobre el* Ensayo, *con la esperanza de que lleguen a poder de éste*[8]*. Pero, en vista del silencio que se sigue, insiste dos años después. Burnett le comunica que Locke parece no entender por completo en qué consisten las objecciones leibnicianas, y entonces Leibniz rehace sus Reflexiones*[9]*. Locke tampoco contesta en esta ocasión. Por desgracia para Leibniz, en efecto, la acogida que hace*

---

[8] Han sido editadas en la correspondencia entre Locke y Molyneux, en 1708, bajo el título de *Reflexiones acerca del Ensayo sobre el entendimiento humano de Locke.*

[9] Los dos textos que surgirán de esta corrección han sido editados por la Academia de Berlín en el tomo VI de los *Philosophische Schriften,* y en esa edición figuran como textos previos a los *Nuevos Ensayos.*

Locke a sus observaciones es francamente desfavorable, y así se lo manifiesta a Molyneux en una carta del 10 de abril de 1697, y en otra del 3 de mayo del mismo año. En particular, Locke critica las Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas, *en las cuales Leibniz había expuesto en 1684 sus ideas sobre el conocimiento humano, oponiéndose al cartesianismo* [10].

Aunque Locke se cuidará mucho de exponer los verdaderos motivos de su negativa [11], *lo cierto es que, mediante corteses excusas, va a negarse a entablar el más mínimo contacto, satisfecho como está de su posición, y sin sentir la necesidad de comunicación individualizada que caracteriza a Leibniz. Con la callada por única respuesta, el tercer acto comenzará con la traducción de Costes, publicada en 1700, que lleva la obra por toda Europa, gracias al francés. Será la ocasión en que Leibniz decida forzar la mano y obligar a Locke a que acepte ese diálogo, poniendo por testigo del mismo al público culto de entonces. Sin embargo, tampoco así logrará su objetivo. Pese a que trabaja en ello desde 1700, y pese al material acumulado anteriormente, sus ocupaciones no le permiten encontrar el tiempo suficiente para llevar a cabo un proyecto de tanta envergadura: Leibniz sabe que va a acometer a un autor de prestigio en Europa, y a un hombre de gran influencia en su país. Esto mismo le seduce, aficionado como es a la gran política filosófica; pero también le obliga a cuidar mucho la manera de hacerlo: será la ocasión en que su sistema de la armonía preestablecida pruebe sus primeras armas en la palestra donde, según Leibniz, dirimen sus cuestiones los filósofos, o al menos donde las plantean, a saber, ante todos los europeos cultos y versados en filosofía, y no ya únicamente ante los profesionales de la filosofía, en disputas académicas.*

Finalmente, Leibniz encuentra el tiempo y la ocasión para llevar a cabo su objetivo. En Herrenhausen, cerca de Hannover, en compañía del príncipe elector Jorge Luis y de su madre la princesa Sofía, escribe el gran bloque de los Nuevos Ensayos, *en poco tiempo: desde el verano de 1703 hasta enero de 1704. Esa celeridad en la redacción constituye un elemento importante a tener en cuenta en la lectura de esta obra.*

Por otra parte, Leibniz lleva casi diez años intentando medir

---

[10] Dicho opúsculo es citado varias veces en los *Nuevos Ensayos*.
[11] Leibniz sólo conocerá estas cartas en 1708.

sus armas con Locke, sin conseguirlo, y sin saber muy bien por qué no se logra, por lo cual se siente impaciente. No puede esperar a que su libro sea traducido a los idiomas de uso generalizado, pues entonces las reacciones tardarían en producirse: por ello abandona el alemán y el latín, y opta por escribir toda la obra en francés, idioma accesible a la casi totalidad de las personas ilustradas del momento. Pero esta decisión suya, que tiene pleno significado dentro de las peculiaridades personales de Leibniz, va a traer consigo una serie de dificultades supletorias, de las cuales se va a resentir todo el proyecto leibniciano. En efecto, si bien Leibniz domina el francés lo suficiente como para poder expresar con toda claridad sus ideas, no obstante la elegancia y simplicidad con la cual puede hacerlo no son tan grandes y, al darse cuenta de ello, va a intentar corregir y perfeccionar el estilo de la obra, antes de entregarla a la imprenta. Esta labor la encargará a prestigiosos traductores del alemán al francés, como Jaquelot, Hugony y Barbeyrac, a la par que él se reserva a su vez la oportunidad de depurar su obra durante un cierto lapso de tiempo, de manera que ésta brote a la consideración pública en las condiciones más favorables para la función que debe desempeñar: ser el detonador de una polémica en profundidad entre Locke y Leibniz, o entre partidarios de sus respectivos sistemas. Así, su sistema de la armonía preestablecida, templado en las sucesivas réplicas y contrarréplicas a Bayle, y apuntado en el Système nouveau de la nature et de la communication des substances *(1695), va a irrumpir en todo su esplendor en el campo de la disputa pública. Puesto que para referirse al entendimiento humano Locke, con gran flexibilidad, adobaba su exposición con múltiples referencias a los más diversos campos del saber humano, Leibniz ha encontrado el interlocutor ideal. Ya no se trata sólo de una árida discusión entre escolásticos, en la cual sólo se juegan los respectivos prestigios individuales; Leibniz quiere llegar a plantear una contraposición entre concepciones del mundo opuestas, entre sistemas filosóficos diferentes. Una discusión así abarca a todos los campos del saber, y el que lleve la razón ha de demostrarlo en cualquier disciplina, háblese de lo que se hable. En el fondo se trata de un asunto político, de política filosófica; por eso los adversarios son hombres eminentes, y no solo en el campo de la filosofía. Para que toda esta complejidad, implícita en cualquier discusión filosofica profunda, se muestre, para que quede clara la forma depuradísima en que el sistema de la armonía preestablecida*

comprende e integra incluso estas mismas pugnas, por acerbas que sean, el primer paso consiste en romper el silencio de Locke. Lo demás vendrá por añadidura.

Para su desgracia, durante esta fase en que las armas están siendo bruñidas y pulimentadas, el silencio de Locke va a adquirir una obstinación absoluta: la de la muerte. El 28 de octubre de 1704, efectivamente, el filósofo inglés muere, con lo cual Leibniz se queda sin adversario. Vacío el polo que podría contraponerse a los Nuevos Ensayos, *la cortesía obligará a Leibniz a guardar silencio durante un intervalo prudencial; no obstante, él todavía seguirá limpiando y revisando sus artilugios guerreros, aunque cada vez le resulte más claro que su lugar de destino va a ser la panoplia, y no el campo de batalla entre los sistemas filosóficos, allí donde se gana fama y gloria, frente a un adversario de talla que maneje, como él, armas templadas en la propia fragua. Ilusionado con la polémica que hubiera podido producirse, no sabrá enmendar su estrategia, y acabará sin encontrar ocasión para dar a la luz los* Nuevos Ensayos. *Todavía en 1709 manifiesta a Burnett que ya están prácticamente preparados; pero, finalmente, optará por enterrar el hacha de guerra, dejándola sepultada en el aluvión de escritos que quedaron inéditos, y que todavía siguen siendo rescatados. Al menos por una vez, Leibniz tuvo que relacionarse con un filósofo por el intermedio del silencio, aun cuando nada le contraríe más que el silencio como forma de relación intelectual.*

Los Nuevos Ensayos *fueron escritos para imponer un sistema en un determinado medio cultural. Con esa idea fija, y para dar mayor lustre al éxito de su sistema, Leibniz gustaba de ocultarse discretamente, ya desde 1695, sin firmar con su nombre, sino como «el autor del sistema de la armonia preestablecida». Pero cuando de verdad surgieron a la luz pública, cincuenta años después de su muerte* [12], *esta rúbrica de autor adquirió una significación mucho más profunda, y en un cierto sentido mucho más armónica con el pensamiento de Leibniz. Surgida de un diálogo frustrado entre personas, el autor de dicha obra va a estar máximamente individualizado, pero, a la vez, despersonalizado. Escrita por un sujeto que se sabe muerto, por «el autor del sistema de la armonía preestablecida», no obstante dicho sujeto todavía va a buscar algún hálito de vitalidad donde*

[12] En 1765, Raspe publicó las *Oeuvres philosophiques latines et françaises de feu M. Leibniz,* entre las cuales estaban los *Nuevos Ensayos.*

satisfacer su constante voracidad; en este caso el objeto de sus apetitos va a ser, aparte de Locke, el propio Leibniz.

Esta circunstancia, referida al firmante de los Nuevos Ensayos, *debe ser tenida en cuenta, pues contextualiza por completo esa obra. En ella aparece, efectivamente, la consideración de que un sistema filosófico que se pretenda universal no debe conformarse con exponer sus doctrinas en las diversas disciplinas, sino que, en particular, debe dar razón de sí mismo, y comprender las relaciones que, en tanto sistema, mantiene con las restantes corrientes filosóficas. Una de las confirmaciones imprescindibles consiste en aplicar las máximas propias a sí mismas, en tanto constituyen un objeto de conocimiento como los demás, diferente de los otros sistemas. La teoría del conocimiento elaborada en esta obra ha de ejemplificarse sin problemas cuando el objeto sea precisamente dicha obra. Y otro tanto cabe decir de su autor.*

Es importante, en particular, referir todo esto a la concepción leibniciana del individuo vivo (y del muerto), tal y como aquí es expuesta. A lo largo de los cuatro libros y del Prefacio, no sólo se afirma con insistencia la inmortalidad del alma, sino que, al negar la posibilidad de que alma y cuerpo se separen completamente, se llega a decir incluso que aquel ente que ha llegado a poseer la condición de estar vivo no la pierde nunca. En el capítulo VI del libro III, al desarrollar la idea de que la forma de manifestación de las mónadas a la que se denomina individuo no es puramente accidental, sino incluye algo esencial, Teófilo asegura:

> «Existen especies o tipos a las cuales un individuo no puede dejar de pertenecer (al menos naturalmente) cuando ya ha pertenecido a ellas una vez, por muchas revoluciones que puedan ocurrir en la naturaleza... Así... nunca se deja de poseer vida y órganos, y percepción.»

Uno de los puntos de fricción fundamentales entre Locke y Leibniz, en torno al problema de la reencarnación de las almas, consiste precisamente en esto: según el portavoz leibniciano, Teófilo, a los hombres les puede parecer que efectivamente se muere, pero en realidad una mónada es indestructible en sus cualidades básicas (vida, percepción, estar en un cuerpo con órganos...), y además es continuamente indestructible, *es decir, siempre está viva, y siempre tiene percepción, por mucho que nosotros lo ignoremos, por mucho que no nos apercibamos de ello. Unicamente Dios no tiene cuerpo: ni siquiera los ángeles se libran de esa condición. Y tener cuerpo significa tenerlo siempre,*

y que dicho cuerpo siempre estará vivo, y llevará a cabo sus funciones básicas, aun cuando a veces lo haga en mayor grado y otras veces su vitalidad sea apenas perceptible. La ley de la continuidad leibniciana no se adecúa con un cambio tan brusco como el que normalmente entendemos por muerte: cesar de vivir. Las mónadas siempre tienen percepción, y esa percepción siempre es de la totalidad del mundo: todo está en ellas. Lo más que puede suceder es que en determinados estados la percepción sea más clara, o más distinta.

Lo que se ha dado en llamar optimismo leibniciano *adquiere aquí un contexto que conviene no olvidar. Si, como algunos parecen pensar, la condición del cuerpo es la miseria, en un sentido profundo, entonces esas miserias seguirán existiendo en todos los mundos posibles, en un grado o en otro. El optimismo auténtico es el de los suicidas; por sus actos cabe interpretar que piensan que es posible dejar de existir, de existir corporalmente. El «optimista Leibniz» niega esa posibilidad. Existimos, percibimos y estamos vivos continuamente; si alguien quiere ser optimista, debe de esforzarse en ver cada vez más clara y distintamente el mundo en el que está, hasta que sepa atisbar en él el mejor de los mundos posibles. Por mucho que lo pretenda, jamás podra dejar de existir, y de existir como individuo. Jamás podrá dejar de estar en un mundo, y estar en un mundo es ser mónada. Si se ha sido, se seguirá siendo.*

El problema toca las raíces mismas del pensamiento leibniciano. Por eso es que poco después, en el mismo capítulo, amplía su pensamiento diciendo:

> «Tengo motivos para creer que no todas las especies posibles son composibles en el universo, por grande que sea, y eso no sólo en relación a las cosas que aparecen juntas simultáneamente, sino incluso en referencia a toda la sucesión de las cosas. Es decir, creo que necesariamente hay especies que no han existido nunca y nunca existirán, por no ser compatibles con esa sucesión de criaturas que Dios ha elegido. Pero, en cambio, creo que todas las cosas que pueden ser admitidas dentro de la perfecta armonía del universo, efectivamente, están ahí.»

Lo composible puede ser visto, no solamente en el instante en que todas esas cosas pueden existir juntas en el universo, sino también en referencia a la sucesión completa de las cosas que existen y existirán en el universo, en virtud de la elección de Dios. En ese sentido, hay especies que jamás podrán existir,

porque contravendrían la elección divina, porque destruirían la armonía universal. El mejor de los mundos posibles ha excluido diversas especies, las cuales ni siquiera podrán existir nunca, al menos en tanto las cosas se sucedan unas a otras, mientras haya una historia del mundo y de las cosas.

Pero las especies que han llegado a existir, que se han visto a sí mismas como partes del universo, integradas en la historia, esas seguirán existiendo, desarrollando el modo en el que expresan una percepción de dicho universo: estando vivas, en una palabra. Como se ve, la Teodicea *ya se trasluce en los* Nuevos Ensayos, *si bien bajo formas un tanto originales.*

¿Cómo se aplica todo esto al autor individual de esta obra? ¿Cómo se puede escribir algo en donde se exprese esta concepción del individuo, sin caer en contradicción con el contenido de lo que uno vaya a afirmar? ¿Cómo se puede polemizar con Locke si en realidad uno afirma que toda visión posible y expresable del universo es en el fondo armónica con la visión propia, en tanto son puntos de vista diferentes respecto a una misma cosa, a saber, el universo creado por Dios?

/Dicho de otra manera: si los individuos, en lo esencial, no mueren, cabe también preguntarse por el contenido esencial de la relación entre Locke y Leibniz, aun después de muertos: ¿logró Leibniz romper el espléndido aislamiento del inglés, o consiguió ingeniárselas éste para mantener su mutismo?/

La pregunta, aunque puede parecer muy traída por los pelos, se desprende directamente de puntos fundamentales del pensamiento leibniciano, en lo referente a las relaciones entre los filósofos, y en lo relativo a la permanencia de las unidades sustanciales, o mônadas, en la vida, en la vida corporal, con percepción, sensibilidad y razonamiento. Ciertamente, los individuos no constituyen los únicos puntos de vista o perspectivas propias a las mónadas, al menos tal y como se suele entender la palabra «individuo» (si es que se da por supuesto que la entendemos de alguna manera). Incluso cabe afirmar que los individuos son puntos de vista bastante confusos, dentro de todos los que pueden tener las mónadas, los cuales no son otros que aquellos en los que Dios puede ver a las mónadas. No obstante, pese a toda la falta de claridad que sea inherente a la condición de individuo, también en dicha condición existe algo esencial, según Leibniz, y, por tanto, algo permanente, eterno. Pues bien, este es el manjar que busca en la obra de Locke «el autor del sistema de la armonía preestablecida». En el caso de que lo

encuentre, su apetito quedará satisfecho, pero en realidad no se le habrá quitado nada a la «mónada-Locke»; las mónadas no tienen ventanas, no se relacionan. Pero siempre cabe la posibilidad de que, al proyectar las respectivas visiones del mundo, desde los focos correspondientes, se pueda ver más claramente (en el cruce o diálogo entre las respectivas proyecciones) la armonía que existe entre ellas, con lo cual se satisfarían las ansias de saber leibnicianas, al lograr una percepción más clara y distinta del universo. Pues bien, éste es precisamente el sentido que tienen los Nuevos Ensayos, *vistos desde el sistema filosófico mismo que se expresa en dicha obra.*

En este sentido, resulta ya más fácil entender la sustitución de la expresión aparentemente más simple, G. W. Leibniz, por la expresión retórica «el autor del sistema de la armonía preestablecida», en el lugar donde debía de dar su nombre quien haya escrito en verdad los Nuevos Ensayos. *Teófilo, Leibniz, «el autor», serían diferentes modos de proyectar desde un punto de vista único (el de la mónada que en ellos expresa su percepción), desde el cual cabe ver, leer y escribir esa obra. Y otro tanto sucede en el polo opuesto. Entre estas distintas percepciones o visiones del universo se organizan, por tanto, niveles en los cuales se cruzan una y otra. Niveles que no deben de ser confundidos, pues corresponden a diferentes modos de expresarse una percepción de la totalidad; no hay que olvidar cuán pertinazmente Leibniz se niega a aludir a Locke por su nombre: siempre utilizará expresiones retóricas, del tipo «nuestro eminente autor», «el autor del* Ensayo», *etc. El diálogo que Leibniz propuso a Locke, en el terreno de la correspondencia personal, y que éste aludió, queda también aquí en el silencio. Pero no obstante, se produce, como se producen las conversaciones entre Teófilo y Filaletes, o como se contraponen los autores de los sistemas filosóficos que están en cuestión. Los diversos niveles de cruce entre las percepciones del universo que aquí se expresan deben de ser tenidos en cuenta por todo lector de esta obra, como, asimismo, el hecho de que lo de menos es esa organización en niveles. Cada uno de los tres diálogos que se superponen no es más que una ocasión para que se pueda llegar a traslucir la profunda armonía entre ambas concepciones, por opuestas que puedan parecer en algunos momentos, y por tensas que puedan ser las relaciones entre los personajes que definen alguno de esos niveles.*

En el campo de discusión definido por Teófilo-Filaletes, todavía caben expresiones y críticas relativamente aceradas, aun

cuando lo que predomina es la relación fríamente cortés, que nunca se exalta. Pero cuando la contraposición es entre autores de ensayos, y todavía más entre autores de sistemas, entonces los entrecruzamientos son mucho más profundos, y la armonía, la adecuación entre las respectivas concepciones en lo referente al objeto común concebido, se produce en mayor grado. El sistema de la armonía preestablecida no sólo intenta tener razón allí donde parece que se libra la batalla, es decir, en la contraposición Teófilo-Filatetes, y tampoco se conforma con imponerse en lo que hubiera podido ser (o ha sido históricamente), la polémica Leibniz-Locke, que evidentemente ha resultado mucho más matizada que los diálogos corteses entre dos antiguos amigos que se entretienen exponiendo sus opiniones, como hacen Filaletes y Teófilo. La pretensión es mucho mayor, y consiste en la contraposición entre los sistemas filosóficos, como claramente se dice en el prefacio, remontando la disputa a Platón y Aristóteles.

Lo radicalmente originario de esta obra consistirá en la afirmación de que también en el caso de los sistemas hay armonía, acuerdo preestablecido. Si cada individuo expresa algo esencial, tanto más los fundadores de los grandes sistemas filosóficos: la armonía entre todos ellos está garantizada por la existencia de Dios, que conoce desde qué perspectiva ve cada cual el mundo, y permite que dicha concepción se actualice (exista) en un sistema, como puede actualizarse también en un individuo, si bien de otra forma, que normalmente será menos clara. La originalidad de los Nuevos Ensayos *está en que es una obra que finge una polémica entre dos personajes, cuyas diferencias son proporcionadas a las que el público de la época hubiese supuesto entre Locke y Leibniz, pero en la cual uno de los personajes está afirmando simultáneamente la ficción de dicha polémica, y cómo está fundamentada en una confusión necesariamente implícita a las formas peculiares de representación de las mónadas que intervienen. La discusión en realidad es imposible, si es que ello va a significar una influencia interna entre las mónadas, una incidencia de un sistema en el corazón del otro. Y es imposible sobre todo porque no hay nada que discutir, ya que en el fondo hay un acuerdo perfecto, aunque dicho acuerdo no sea completamente claro ni para Teófilo ni para ninguno de los dos autores. Los* Nuevos Ensayos *se escriben por si en este cruce imposible se pudiese ver más claro, y alguien viese la armonía profunda entre ambos sistemas. Ese alguien, en efecto, existe, y es Dios. Se trata de intentar aproximarse a su visión, a su lectura perfecta de los*

Nuevos Ensayos, *en la cual se mostraría en último término que la escritura de los mismos también estaba preestablecida, y lo estaba precisamente por ese lector absoluto. Hegel, en figura de Dios escribiendo un sistema después de la creación, no está lejos.*

Leibniz es plenamente consciente, y su sistema así lo defiende, de que entre las tres representaciones nominales existe una profunda unidad. Teófilo, Leibniz y el autor del sistema de la armonía preestablecida tienen una unidad sustancial profunda, por lo cual las diferencias entre ellos son únicamente de grado, y consisten en la mayor o menor claridad con la cual cada uno de estos tres personajes es capaz de expresar el punto de vista respecto al Universo —en este caso respecto al conocimiento— que pueda serle propio a la mónada o unidad sustancial común entre ellos.

Lo más peculiar del pensamiento leibniciano es que toda esta separación entre campos de relación, o escenarios, situados a diversos niveles, semejantes entre sí, y en ninguno de los cuales sucede en verdad nada que virtualmente no hubiese sucedido ya, puesto que las mónadas no pueden influenciarse las unas a las otras; toda esta organización de espacios, decía, está cortocircuitada, ya que en uno de los escenarios, y desde uno de los polos de la relación (Teófilo) se está diciendo una palabra total, que soporta y desempeña una doble función: por un lado es una argumentación más, al nivel correspondiente de discusión, pero por otro lado es la expresión del saber total sobre los diversos campos y sus semejanzas. Es una forma de articular la visión de Dios, sea en el gran teatro del mundo o en el gran libro sistemático del mundo (aquel que estaría escrito en caracteres universales). Es un modo de expresar el preestablecimiento de la armonía en cada uno de esos campos de relación.

Este modo de cortocircuitar una estructura intelectual aparentemente clara (tres niveles), haciendo que la expresión que habla de la totalidad de esa estructura, y del modo en que existe, sea a su vez una parte en cada uno de los escenarios, y no pertenezca a ningún metalenguaje, es un procedimiento típicamente matemático, que se complace en estar al borde de la contradicción y de la paradoja, pues lo que se pretende precisamente es pensar y caracterizar lo que parece imposible. Así procede la paradoja de Epiménides el mentiroso, o la de Russell, pero, asimismo, ahí está la médula del teorema de Cantor, o del de Godel, y de otros muchos resultados básicos de la lógica y de las matemáticas. Pues bien, las múltiples ambivalencias de Leibniz en sus relaciones

individuales, su escrupuloso cuidado al respecto, la precisión con la que diferencia en toda la obra los diversos niveles en los cuales se está produciendo la polémica (que en realidad sólo se produce por una mala inteligencia o una falta de atención respecto a los términos, aserciones y razonamientos, pues en el fondo no hay nada que discutir, ni posibilidad de intercambiar nada), todo ello sólo puede ser entendido en el contexto de que ha localizado perfectamente este mecanismo intelectual, de aplicación muy generalizada, y precisamente trata de irlo mostrando para quien pueda verlo, para aquel que esté en el punto de vista adecuado. No en vano Leibniz estaba fascinado por los cuadros cuya totalidad como imagen no era visible desde cualquier parte, sino desde un lugar muy específico. No en vano afirma: «todas las verdades no deben ser prostituidas ante todos los ojos»[13].

Para resumir todo lo anterior: cuando Teófilo afirma la verdad universal del sistema de la armonía preestablecida, y lo hace en un contexto determinado de la discusión, como medio para remachar la verdad de alguna opinión que ha sostenido contra Filaletes, está diciendo una palabra que se pretende universal, pero lo hace en un lugar específico, y, por tanto, con una visión parcial de la contraposición entre ambos sistemas. Palabra restringida por el uso que se hace de ella, pero universal por su intención y contenido y por tanto aplicable a ese uso mismo mediante el cual se la reduce a una función específica, al asumir en sí ambas facetas está diciendo algo similar a: «Digo toda la verdad cuando digo que no hay quien pueda decir toda la verdad.» En efecto, en tanto quien dice siempre lo hace desde una perspectiva, y por tanto con una visión parcial, no puede decir toda la verdad; nadie puede hacerlo. No obstante, entre todas estas incompletitudes, en el campo de la verdad existe una armonía, según Leibniz, y una armonía preestablecida, mantenida por un sujeto: Dios. Quien diga esto, y lo diga como afirmación suya, como autor de dicha afirmación, está bordeando la contradicción de un decir parcial por su situación, pero total en su intención y en su contenido. Es de nuevo la pars totalis, *allí donde se expresa o se representa todo, pero sin que ello sea todo; es la médula de la concepción leibniciana del infinito, y asimismo está en la base de su* Monadología.

Supuesta la armonía preestablecida al modo de Leibniz, no

[13] Véase la edición de Gerhardt de los *Philosophische Schriften*, tomo IV, pág. 149.

hay quien pueda decir toda la verdad. Unicamente Dios podría, pero en su caso el modo no consiste en decir, sino en ver. La teoría leibniciana de las relaciones entre razón y revelación (palabra o decir de Dios, pero escrita por un profeta, y, por tanto, con un matiz de parcialidad y contingencia, como se señala en esta obra), se fundamenta en esto: la revelación jamás podrá decir toda la verdad, pues en tanto está escrita es una representación de dicha verdad, hecha desde una cierta perspectiva, y por tanto con algún elemento confuso entremezclado. La razón es imprescindible para apoyar a la revelación; y ninguna de las dos se basta por sí misma. Unicamente si pudiésemos recuperar el lenguaje originario, adánico, aquel que Leibniz siempre conectó con la Characteristica universalis *y cuya existencia rastreó filológicamente en cada palabra antigua, únicamente entonces sería posible hablar clara y distintamente sobre la totalidad, decir la visión de Dios, por cuanto cada carácter de ese lenguaje expresaría precisamente la visión de Dios respecto al objeto o idea aludida por dicho símbolo. Pero no es ése el lenguaje que poseemos, sino uno sujeto a una ineludible confusión; por eso Dios no dice su visión del universo. No hay sujeto que pueda decir toda la verdad.*

No obstante, Leibniz acepta la aparente contradicción entre todo eso y el hecho de que Teófilo diga un saber universal, o el que haya un sistema que pueda decirla, y alguien autor de dicho sistema. En tanto la armonía haya sido afirmada, lo habrá sido desde algún punto de vista concreto, y, por lo tanto, aparentemente ese enunciado podrá entrar en conflicto con otros enunciados; esta aparente disarmonía entre expresiones que la afirman o la niegan habrá de ser comprendida a su vez desde la armonía preestablecida entre dichas enunciaciones, en tanto cada una de ellas responde al modo de entender cada mónada el universo, y entre todos esos modos Dios ha puesto una armonía.

Se plantea aquí un problema de gran envergadura, a saber, el del sujeto que dice el preestablecimiento de la armonía: ¿quién es el autor del sistema de la armonía preestablecida?, ¿quién dice toda la verdad al decir que no hay quien diga toda la verdad?

Aparentemente es Teófilo, pero cuando se investiga a dicho personaje buscando su identidad, resulta claro que se nos cae a trozos, pues su primera presentación —como puro lector del sistema de la armonía preestablecida— quedará olvidada prontamente en el transcurso de la discusión, tal y como ha sido señalado por muchos comentadores: Teófilo se atribuye descubri-

mientos que la historia atribuye a Leibniz, amistades y trabajos que el propio Leibniz cuidó, etc. Cargar la responsabilidad de dicho enunciado sobre G. W. Leibniz tampoco es solución, pues él mismo hurta dicho nombre allí donde debería estar, en tanto autor de los Nuevos Ensayos. *Y decir que el causante de todo es el «autor del sistema de la armonía preestablecida», o bien supone un pensamiento con ribetes panteístas (lo cual está demasiado cerca del «spinozismo» como para que no vaya a ser negado vigorosamente por Leibniz), o bien, su sistema significa únicamente sistema filosófico, estaríamos en la misma situación del principio, pues ocurre que los* Nuevos Ensayos *son parte fundamental de dicho sistema; pese a ser parte, en ellos se dice la armonía preestablecida, aunque no se diga totalmente, pues el propio sistema consiste también en decir que no hay quien diga totalmente la armonía preestablecida.*

Estamos en el laberinto, laberinto de palabras. Pero estamos de una forma muy peculiar, propiamente leibniciana, a saber, afirmando en todo momento la existencia de la pars totalis, *clave de bóveda de la concepción. Aunque el discurso concreto de Teófilo sólo sea una parte del sistema, y, por lo tanto, sólo comprensible a la luz de una visión total de la armonía preestablecida, Leibniz no rehuye la aparente paradoja de que en dichas partes se afirma la armonía preestablecida por doquier, sin excepciones, es decir, el sistema completo. Incluso, Leibniz va a llevar esto mucho más lejos, pues por pequeña que sea la parte, aun cuando sea un simple individuo, o aunque sea puramente infinitesimal, allí habrá una expresión de todo el universo, es decir, allí buscará apoyo Teófilo al decir la paradoja. En cada parte infinitesimal del laberinto del discurso (discurso continuo, por supuesto) está de algún modo, bajo una cierta perspectiva, todo el discurso, todo el laberinto. Precisamente por eso es por lo que las sensaciones infinitesimales, no aperceptibles, pueden tener unas consecuencias tan fundamentales: cuando se suman las unas a las otras, cuando se integran, hasta sobrepasar el umbral correspondiente y hacerse sensibles, están movilizando y poniendo en juego las relaciones posibles en todo el universo, entre todas las mónadas que lo constituyen, pese a que la forma en que dichas mónadas se representan sea infinitesimal, imperceptible.*

La teoría del conocimiento que se expone en este libro, entrecruzándose con otras muchas, tiene un fundamento plenamente metafísico, consistente, naturalmente, en la afirmación de la armonía preestablecida. Toda la defensa de las percepciones no

aperceptibles, de la actividad continua del conocimiento, de las ideas o impresiones innatas, de la reminiscencia, o de la transmigración de las almas (en el sentido leibniciano) está recubierta por el postulado fundamental de que existe una armonía, previamente puesta por Dios, y que es aplicable y se muestra en todos los campos del conocimiento. Dicha armonía puede ser dicha, pero nunca en todo su contenido, sino siempre parcialmente, desde un determinado punto de vista. Lo esencial es que efectivamente cada punto de vista o mónada diga su concepción de esa armonía, con la máxima claridad y distinción que sea posible; en el cruce entre todas esas visiones sistematizadas del universo, en el entrelazamiento de todos esos discursos, también se mostrará dicha armonía, por encima de las aparentes contradicciones. La existencia de la teoría ajena es esencial para el desarrollo mismo del pensamiento de Leibniz. En todas las teorías y sistemas existe algo bueno, algo aprovechable, algo que refleje la profunda unidad del universo, puesta por Dios. Se trata de buscar esas piedras preciosas, que existen en todos los pensamientos sistemáticos. Dios es el lector perfecto, aquel que sabe leer en caracteres originarios, en aquellos símbolos que por su misma forma representaban clara y distintamente el contenido de lo simbolizado. Esas marcas o caracteres originarios, que constituyen en último término las ideas innatas, es lo que hay que intentar recuperar, por medio de la reflexión y el análisis, descomponiéndolo todo en sus elementos simples, poniendo en duda incluso los axiomas, por si acaso fuese posible reducirlos a expresiones más simples, que se aproximasen más a esos caracteres universales. *Lo que Leibniz nunca duda es la existencia de dichas marcas originarias, y la unidad armónica y sistemática de todas ellas. Ahí está el verdadero objeto del conocimiento, el que determina todas nuestras impresiones y sensaciones, aun cuando no nos demos cuenta de ello. Esos caracteres están en nosotros mismos, y si llegásemos a conocerlos podríamos deducir el mundo en toda su integridad y en todas sus posibilidades. De lo que se trata es de ir desentrañando esos caracteres, apartando de ellos todos los elementos de confusión introducidos por los sentidos, por las percepciones confusas. Hay que descubrir las luces en nosotros mismos, porque así podremos atisbar la fantástica sinfonía de coloridos que se da su plena armonía en el universo. La visión de Dios está presente por doquier en los* Nuevos Ensayos, *aun cuando lo que se trata de describir en ellos es la visión propia del alma, o conocimiento.*

Otro de los elementos más distintivos y caracterizados de los Nuevos Ensayos *consiste en la forma dialogada a la que se ha recurrido, como medio para articular concepciones filosóficas. Puesto que Leibniz, además, se pretende platónico, bueno será considerar la concepción misma del diálogo, tal y como se muestra en el desarrollo de la obra, y cotejarla con los diálogos platónicos, para ver qué tipo de platonismo es el que puede argüir Leibniz.*

Lo primero que llama la atención al respecto es el personaje de Filaletes, el portavoz de la palabra de Locke. Obligado a seguir un guión (el del Ensayo sobre el entendimiento), *y a abreviarlo, tomando frases copiadas literalmente de aquí y allá, al dictado, sin permitirse la menor finta interpretativa, el discurso de Filaletes llama la atención por su enorme ceguera, por su falta de matices y sutilezas respecto al juego mismo del diálogo. Palabra que se dice ciega e inexorablemente, Filaletes difícilmente puede ser visto como un interlocutor vivo, flexible a los avatares de la conversación. Leibniz, bajo ese nombre, nos proporciona rígidamente sus subrayados del libro de Locke, allí donde la marca vuelve a ser marcada, se hace* remarque, *observación; allí donde se cruzan en concreto dos concepciones o sistemas. A lo sumo encadenará todos esos subrayados o reescrituras con expresiones corteses y partículas gramaticales que permitan mantener la idea de una cierta continuidad en lo dicho; pero, en general, nos las da en toda su desnudez. A estas frases marcadas en el libro de Locke, Leibniz añade sus anotaciones o* remarques, *las observaciones que le sugieren, allí donde la marca o carácter de imprenta se convierte en apertura y da lugar a un nuevo pensamiento, que se desarrolla al margen del discurso central de Locke. Gracias a la intervención de Leibniz, todo ese conjunto de observaciones va a dejar su papel marginal para constituirse a su vez en personaje individual, en discurso mantenido por alguien, con su propia continuidad. Así es como surge Teófilo, como desarrollo coherente de lo que había podido subrayarse en un libro. Es importante tener en cuenta, por tanto, que ninguno de los dos interlocutores surgen de una palabra dicha, sino de un discurso escrito, visto e interpretado de dos maneras diferentes, desde dos perspectivas.*

En la extrañeza que nos provoca el modo de ser de estos dos personajes, se nos está dando una extrañeza mucho mayor, que es la que la sustenta, a saber, la monstruosidad e incluso la imposibilidad misma del acto de leer un libro, en tanto en ese

acto pueda producirse una influencia del autor sobre el lector, o entre sus mónadas respectivas. No hay tal intercambio de ideas, aunque a veces se simule retóricamente, cuando Filaletes parece aceptar algo de lo dicho por Teófilo. Pese a esa proclamación de haber entendido, siempre se mostrará que no ha habido tal asimilación, pues el libro de Locke continúa, y acaso continúe repitiendo lo mismo, que bien podrá volver a ser subrayado por Leibniz como expresión que le resulta sugerente y le abre a su propio discurso; si es así, Filaletes tendrá que volver a decir lo mismo, volviendo a las posiciones de partida, sin haber recibido nada para su propio conocimiento, pese a los elocuentes y persuasivos discursos de Teófilo. Portavoz de un sistema, sabe bien de la íntima relación con la muerte que tiene quien pretenda decir un sistema. Conforme menos finja influenciarse por el discurso del otro, más clara será la expresión que su nombre presta a la mónada o unidad sustancial que le es inherente.

Teófilo también tiene que decir su propio sistema, pero con la peculiaridad antes señalada, a saber, que no basta con que ese sistema que se dice sea una parte de los Nuevos Ensayos (en tanto cruce infructuoso y repetido entre dos sistemas, como efectivamente sucede), sino que además su palabra ha de expresar la armonía existente entre ambos, manteniendo no obstante su radical separación y no interferencia. Teófilo apuntará constantemente al hecho de que, pese a todas las apariencias, no hay contradicción entre el Ensayo y los Nuevos Ensayos, sino armonía, diferentes perspectivas respecto a una misma cosa. Pero simultáneamente tendrá que mantener la opacidad de su palabra respecto a Filaletes, cuya originalidad e irreductibilidad en el punto de mira ha de ser mantenida. Los dos interlocutores continúan al final cruzando sus discursos, sabedores de la ficción de dicha interlocución, pero cumpliendo su función primordial: que también en este cruce de sistemas se manifieste la verdad del sistema de la armonía preestablecida, pese a que sea una de las partes que está en juego.

¿Qué relación tiene esta concepción del diálogo con la de Platón? La diferencia fundamental estriba precisamente en este modo peculiar de mostrarse los interlocutores, los que tienen un papel en el diálogo. Platón siempre lleva a cabo una recreación de cada personaje, al menos en cuanto dicho personaje exprese algún pensamiento propio, trátese de un pensamiento específicamente teórico (Protágoras, Gorgias, etc.), sea un pensamiento corporal (Alcibiades). Sócrates siempre tiene interlocutores vivos,

que dicen su palabra, y no ya sólo la escriben. Y precisamente en esto radica la pretensión socrática, en hacer pedagogía sobre los cuerpos que dicen un pensamiento, sobre personajes vivos.

/Por el contrario, en el caso de Leibniz ya no se trata de hacer pedagogía, de enseñarle algo a Filaletes, o a Locke. Lo que está presente con mayor frecuencia es la posibilidad de que ese cruce de pensamientos vaya a resultar infecundo en lo que respecta a lo que puede ser aprendido por el partidario del otro sistema. Precisamente por esto no resulta necesaria una recreación del interlocutor como persona. La propia contraposición entre sistemas que constituye los Nuevos Ensayos *se hace para quien pueda ver la armonía entre ambos, para quien esté en esa perspectiva; es decir, en último término están escritos para un lector absoluto, para Dios/*

En los Nuevos Ensayos *no hay* dramatis personae, *personajes que adopten un cierto aire dramático, y que con ello den vivacidad al diálogo. Y no los hay precisamente porque no hay ningún drama que contar. A lo sumo cabe esforzarse por intentar dar una expresión lo más clara posible de la armonía preexistente entre los personajes, y entre sus respectivos discursos, pero aunque eso no se logre, de todos modos la armonía existe desde antes de que hayan sido escritos y dichos, y puede ser cuando menos vista; el que sea comprendida, al fin y al cabo, siempre será un problema de grados de comprensión, y jamás podrá serlo totalmente; tampoco el universo es un todo. El matiz trágico o dramático de la contraposición entre los elementos, característico del pensamiento griego, ha desaparecido aquí casi por completo, y de lo que se trata es de expresar la situación de remansamiento y de contemplación de lo uno propia de un reino de los cielos que se mostrase discursivamente, con ocasión de cualquier asunto, por infinitesimal que fuese, puesto que también allí está dicho reino.*

/ En los diálogos platónicos los interlocutores exhiben su cuerpo, y lo hacen precisamente al pensar, al decir su pensamiento, manteniendo el punto de cruce entre lo corporal y lo intelectual./ Para Leibniz, entre los cuerpos no hay entrecruzamiento posible, aunque varias veces alude a esa preocupante posibilidad. Los cuerpos se manifiestan en discursos filosóficos, y con ellos se dan a la voracidad de quien los entienda y los sepa ver. Como posibles relaciones tienen la asimilación y el rechazo: algunas partes del discurso pueden ser digeridas, pero las restantes ni siquiera pueden ser entendidas por el interlocutor del bando

opuesto, si es que éste expresa auténticamente su punto de vista, el cual necesariamente es ciego (o confuso en sumo grado) respecto a algunos modos de expresión ajenos. De todos modos, pese a su radical excentricidad, la expresión que finge el cruce entre los discursos tiene una función muy importante, pues en ella se dice la armonía desde una cierta perspectiva, y, por tanto, se refleja una de las posibles visiones divinas respecto al universo, pese a que ninguno de los interlocutores lleguen a poder pasar de atisbarla con una mayor o menor claridad.

Puesto que se escribe para satisfacer voracidades, la diferencia fundamental entre Platón y Leibniz consiste en que Platón piensa la relación con los demás filósofos como un simposio efectivo, un banquete o ágape, mientras que Leibniz nos describe sus posteriores dificultades digestivas, cuando todo es rumiado en el ámbito de un estómago individual. Su postura es la de la dietética; piensa que la vida se comunica por ingestión (tras una muerte previa, o escritura de la palabra dicha), y no más bien en la seducción entre los cuerpos vivos que se representan en lenguaje filosófico, en discursos pronunciados. En un banquete o en la conversación entre un seductor y los jóvenes en algún lugar agradable de Atenas.

En Platón la creación es colectiva, y por eso él está difuminado, como puro espectador del diálogo, cuando aparece. Asiste a la representación filosófica conjunta, y todavía mantiene una conexión con la concepción de los discursos filosóficos entendidos como elementos de una fiesta, e incluso como culminación de ella. En tanto autor y espectador, tiene un carácter netamente colectivo: sus diálogos no son una obra individualizada, sino plural, en la cual cada cual juega su papel: desde el que mantiene un discurso bello, hasta el que se limita a estar con un cuerpo bello; desde el que sirve de interlocutor hasta el que es espectador y escritor de dicha situación teatral, cuyo texto es filosofía.

En Leibniz el carácter individual está máximamente resaltado. En el cruce entre los respectivos discursos se muestra la armonía, pero también la soledad (o mejor, desolación) del individuo pensante, o del lugar desde el cual se dice un pensamiento. Las conversaciones y la correspondencia que mantenía Leibniz le tenían a él como polo siempre necesario. La asimilación de las novedades científicas y filosóficas pasaba por un individuo, plenamente singularizado, y no ya por una pluralidad de pensamientos constituidos en la unidad de una Academia.

Todo esto se refleja en la escasa vitalidad que le ha sido

otorgada al personaje de Filaletes. Para poder asimilar el pensamiento de Locke, y asimilarlo individualmente, es decir, tratar de incorporarlo al sistema propio, Leibniz necesita previamente privar al Ensayo de toda su posible complejidad, reducirlo a letra muerta, subrayarlo. La lectura realizada en el propio gabinete es completamente diferente al contraste entre concepciones filosóficas que se muestra en un diálogo en alguna parte de Atenas. En este sentido Leibniz nos da una idea del camino recorrido desde Grecia hasta la modernidad, y hasta qué punto la aparición del individuo moderno ha modificado la forma misma en que alguien puede relacionarse con un pensamiento filosófico. Ya no se pasa por el tamiz de una asimilación plural, desde múltiples perspectivas, sino que cada cual se guisa y se come los sistemas filosóficos ajenos en su propia cocina, en su gabinete de trabajo. Lógicamente, esto se manifiesta posteriormente en el modo de hacer filosofía, en el modo de expresar lo que uno ha comprendido del pensamiento ajeno, y en el modo de criticarlo. Los Nuevos Ensayos de Leibniz, por la concepción enormemente peculiar que muestran del diálogo en filosofía, son un ejemplo prototípico de este modo de filosofar, tan lejano al modo platónico. En Leibniz, este robo colectivo que es el diálogo, o la contraposición de concepciones filosóficas, está cortocircuitado por la individualidad del filósofo, omnipresente como lector, interlocutor, reescritor, etc. El es quien hace la digestión, y a través de él se le restituye a la comunidad el cuerpo masticado de los demás filósofos. De ahí la escasa vida que hay en el personaje de Filaletes; para comérselo, hubo que matar previamente a Locke, y Leibniz no parece conocer la técnica de resucitar los cuerpos, de volverlos a la vida como personas, como papeles en una representación teatral.

La existencia de un único espectador absoluto, al cual en último término se dirige la obra, por cuanto sólo él podrá ver lo que en verdad hay escrito en ella, es una consecuencia absolutamente conexa con este carácter individualizado de la escritura leibniciana. En último término, es este lector absoluto quien permite que se mantenga la individualidad supuesta del filósofo. Si todo se filtra a través de un único modo de leer y entender los pensamientos y sistemas ajenos, y no ya a través de múltiples modos de relacionarse con él, es porque la escritura de los Nuevos Ensayos está orientada a un foco, cuya existencia determina el modo mismo en que se puede escribir sobre el conocimiento humano. Las insuficiencias estilísticas de la obra de Leibniz, al

menos en lo que respecta a la forma de desarrollarse el diálogo, hay que referirlas al contenido mismo de la filosofía que va a expresarse, y en particular a la Teodicea futura. Aunque uno se piense platónico, lo que ya no cabe es la posibilidad de escribir los diálogos como los escribía Platón, pues no se puede reconstruir el espacio plural y corporal en el cual se daban su marco dichos diálogos. La escritura individual, hecha para ser leída por un lector absoluto, organiza un campo de relaciones absolutamente diferente, y las formas posibles de expresar un pensamiento están determinadas por la estructura de dicho campo de relaciones. La suposición fundamental de la metafísica leibniciana es la existencia de las mónadas; pero las mónadas, en tanto se relacionan con algo, lo hacen según un modo específico de relacionarse, a saber, son puntos de vista, perspectivas, desde las cuales se capta el objeto que se quiere conocer. Desde el punto de vista del conocimiento, las mónadas son puntos a través de los cuales se filtra todo el universo. Por cada una de ellas pueden fluir las diversas relaciones posibles con el mundo. Si la mónada tiene percepción, es a través de un ojo único, y no ya mediante una mirada plural, como era el caso griego. Esta suposición fundamental, que constituye uno de los medios posibles de expresar el advenimiento del individuo moderno, va a constituir el objeto mismo de la teoría del conocimiento de Leibniz, y las formas en que se expresará dicha teoría (correspondencias, polémicas, diplomacia filosófica) dependen por entero de ese carácter individualizado. A su vez, en el plano metafísico, todo ello viene sostenido por la existencia de un único lector absoluto, necesario polo de relación con el filósofo individual. La condición peculiar de este último queda hipostasiada a lo largo de esa suprema lectura, en la cual se crea un punto de vista que ya no es parcial, sino que se convierte en visión de la totalidad. Allí es donde se aglutinan todas las insuficiencias de las perspectivas individuales y donde se muestra la armonía entre todos los sistemas, la ausencia de todo dramatismo o de toda escisión radical en la aparente oposición entre dos sistemas.

Para terminar, quisiera referirme a algunas dificultades de tipo técnico, relativas al texto mismo de los Nuevos Ensayos. En la edición que hizo Erdmann se optaba por dar como texto el que resultó de las correcciones de estilo introducidas por los amigos franceses a quienes Leibniz envió el manuscrito para que limasen las asperezas de su francés. Por el contrario, la mayoría de los editores, desde Gerhardt hasta Robinet y Schepers, han

preferido mantener el texto mismo de Leibniz. Estos últimos, en la edición de la Academia de Ciencias de Berlín, dan en apéndice todas las correcciones estilísticas que le fueron sugeridas a Leibniz. En general cabe decir que casi ninguna de ellas supone una variación en la posible interpretación del texto.

En esta edición castellana se ha usado como base el texto de Gerhardt, mejorado por las correcciones de la edición crítica de Robinet y Schepers. En los casos en que hay problemas con el texto se hace notar oportunamente. He prescindido no obstante de las mejoras de estilo que no fuesen debidas al propio Leibniz, y ello por un motivo obvio. Leibniz creía necesaria una corrección estilística porque se dirigía a un público determinado, y quería expresarse en un francés que resultase agradable de leer para la gente culta de la época. Evidentemente, la circunstancia de esta edición en castellano es muy distinta.

Así, pues, he intentado mantener siempre el texto de Leibniz en la traducción, prescindiendo de las elegancias estilísticas con tal de intentar reflejar fielmente el pensamiento leibniciano en toda su complejidad, que es mucha. Eso no significa, por supuesto, que se trate de una traducción literal, la cual necesariamente traicionaría la médula misma del pensamiento de Leibniz. En efecto, puesto que los Nuevos Ensayos *no están escritos en la lengua originaria, la que usa los caracteres universales, sino en una concreta, el francés de finales del* XVII, *necesariamente habrá en ellos numerosos elementos que no hacen sino introducir confusión, en tanto cada lengua supone una visión del mundo desde un punto de vista parcial. La traducción, al menos mientras no sea hecha por el lector absoluto, lo cual está muy lejos de ser mi caso (más bien todo lo contrario), tiene que situarse conscientemente en el terreno de la confusión, e interpretar y traducir el pensamiento de Leibniz desde una determinada perspectiva, es decir, desde un determinado uso de una lengua. Sabiéndome incapacitado para ver con claridad, por el mero hecho de tener una posición individual, y sabiendo también que en el trasfondo del texto francés de Leibniz hay otro texto escrito en la lengua adánica, que para el lector absoluto resulta absolutamente transparente, pero que para mí se presenta como opacidad, como idioma que no conozco, me he lanzado, no obstante, a la labor imposible de plasmar el pensamiento de Leibniz en toda su dureza estilística y complejidad conceptual. Labor imposible, pero a la cual cabe entregarse con toda alegría. No en vano el propio Leibniz preestablece la armonía que, necesariamente,*

tiene que existir entre su traducción al francés del texto de los Nuevos Ensayos *escrito invisiblemente en* Caracteres Universales *y las versiones que se puedan hacer del mismo desde otros puntos de mira, en este caso desde un cierto uso del castellano en el siglo* XX.

En cuanto al material crítico, quiero manifestar la gran utilidad que para mí han tenido las ediciones que de esta obra han hecho Robinet y Schepers, y posteriormente Jacques Brunschwig.

Para terminar, al igual que Leibniz manifiesta en el Prefacio la necesidad de acudir al texto del Ensayo *de Locke, pese a que él había intentado poner en boca de Filaletes frases prácticamente literales, pienso que en este caso la situación es muy similar. Las versiones, traducciones o reescrituras de un texto pueden ser mejores o peores, pero en cualquier caso nunca igualan al texto originario. Lo que sí son es una especie de incitación a conocer dicho texto, y sobre todo aquel otro que está en el trasfondo de él, y que es mucho más originario, por así decirlo. Ese texto de los* Nuevos Ensayos *en caracteres universales lo encontrará cada lector en sí mismo, por reflexión, según intentará demostrar Teófilo a continuación.*

PREFACIO

Al ser el *Ensayo sobre el Entendimiento*, escrito por un ilustre inglés, una de las obras mejores y más estimadas hoy en día, me he decidido a hacerle una serie de observaciones, pues habiendo meditado frecuentemente y desde hace mucho tiempo sobre el mismo tema y sobre la mayor parte de las materias que allí son abordadas, creí que se trataba de una buena oportunidad para publicar algo bajo el título de *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento*, consiguiendo así una acogida favorable para mis pensamientos, al ponerlos en tan buena compañía. Asimismo me he beneficiado del trabajo ajeno, y no sólo para disminuir el mío (ya que, en efecto, resulta menos fatigoso seguir el hilo de un buen autor que trabajar totalmente por cuenta propia), sino sobre todo para aportar algo a lo ya escrito por él, lo cual siempre es más fácil que empezar desde el principio; creo haber resuelto algunas dificultades que él apenas había tratado. De manera que su reputación me favorece; y por otra parte, si es que mi aprobación tiene algún peso, dicha reputación puede muy bien aumentar, ya que en mi ánimo está el hacer justicia, y muy lejos de mi intención el disminuir la estima en que se tiene a dicha obra. Cierto es que a menudo mantengo opiniones diferentes, pero esto no disminuye lo más mínimo el mérito de los autores célebres, por cuanto así se da testimonio de ellos, haciendo saber en qué y por qué se despega uno de su manera de pensar, en aquellas ocasiones en que se cree necesario

evitar que la autoridad del mismo prevalezca sobre la razón en algunas cuestiones importantes; a la par que dando satisfacción a hombres tan eminentes, se logra que la verdad sea más sencilla de descubrir, y hay que suponer que trabajan fundamentalmente en función de ella.

Efectivamente, aunque el autor del *Ensayo* dice muchísimas cosas bellísimas que yo aplaudo, nuestros sistemas difieren mucho. El suyo tiene una mayor afinidad con el de Aristóteles, y el mío con el de Platón, aun cuando uno y otro nos alejamos de las doctrinas de estos dos clásicos en muchas cosas. El es más fácil de comprender, mientras que en ocasiones yo me veo obligado a ser más acroamático [1] y abstracto, lo cual no es una ventaja para mí, sobre todo cuando se está escribiendo en lengua viva. Pienso, sin embargo, que al hacer conversar a dos personas, una de las cuales expone las opiniones sacadas del *Ensayo* de dicho autor, y la otra añade mis observaciones, la contraposición será más del agrado del lector que una serie de áridas consideraciones cuya lectura habría estado constantemente interrumpida por la necesidad de recurrir a su libro para entender el mío. Bueno será, no obstante, cotejar de vez en cuando nuestros escritos, y enjuiciar sus opiniones únicamente en base a su propia obra, aun cuando de ordinario yo haya mantenido sus mismas expresiones. La sujeción debida a un discurso ajeno cuyo hilo se sigue haciéndole comentarios, ha tenido como consecuencia que yo no haya ni siquiera soñado en intentar conseguir algunos de los deleites propios al diálogo: pero confío en que el contenido compensará los defectos de la forma.

Nuestras discrepancias son sobre temas de alguna importancia. Se trata de saber si el alma en sí misma está enteramente vacía, como las tablillas en las que todavía no se ha escrito nada *(tabula rasa)*, tal y como piensan Aristóteles [2] y el autor del *Ensayo*, y si todo lo que en ella está trazado proviene únicamente de los sentidos y de la experiencia, o si por el contrario el alma ya contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos únicamente despiertan en ocasiones, como yo

---

[1] La enseñanza acroamática se basaba en escritos que transcribían una enseñanza oral, por oposición a los que expresaban doctrinas directamente escritas para el público.

[2] Ver ARISTÓTELES, *Del Alma*, III, 4 429a 15, 429b 30.

sostengo con Platón e incluso con la Escuela, y con todos los que así interpretan el pasaje de San Pablo (Rom., 2, 15)[3] en el que señala que la ley de Dios está escrita en los corazones. Los estoicos llamaban *Prolépticos* (πρόληψις) a dichos principios, es decir, asunciones fundamentales, aquello en lo que de antemano se está de acuerdo. Los matemáticos les llaman *Nociones comunes* (κοινὰς ἔννοίας)[4]. Los filósofos modernos les conceden diversos nombres, y en particular Julius Scaliger los denominaba *Semina aeternitatis,* o también *Zopyra*[5], como queriendo decir fuegos vivos, trazos luminosos escondidos dentro de nosotros, que brotan al contacto con los sentidos, al igual que las chispas saltan al disparar el fusil. Y no sin razón se cree vislumbrar en esos destellos algo divino y eterno, que sobre todo se muestra en las verdades necesarias. Surge así otra cuestión, y es si todas las verdades dependen de la experiencia, es decir, de la inducción y de los ejemplos, o bien si algunas tienen algún otro fundamento. Pues si resulta posible prever algunos acontecimientos antes de haberlos verificado, es evidente que para ello tenemos que contribuir con algo nuestro. Los sentidos, si bien son necesarios para todos nuestros conocimientos actuales, no bastan para suministrárnoslos todos, puesto que los sentidos nunca proporcionan más que ejemplos, es decir, verdades particulares o individuales. Ahora bien, por grande que sea el número de ejemplos que confirman una verdad general, no basta para establecer la necesidad universal de dicha verdad, pues no se sigue que vaya a suceder de nuevo lo que ha pasado. Por ejemplo, los griegos, los romanos y todos los restantes pueblos de la tierra conocida en la

---

[3] «Y con esto muestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones...» (S. PABLO, *Romanos,* 2, 15).

[4] Así lo hace EUCLIDES en los *Elementos,* libro I, III, y siguiéndole a él numerosos matemáticos antiguos. Las nociones comunes que da Euclides son nueve, y entre ellas «Cosas iguales a una misma cosa son iguales entre sí», o «El todo es mayor que la parte». En cuanto a los πρόληψις o *praesumptiones* de los epicúreos, puede verse Diógenes LAERCIO, VII, 54, y CICERÓN, *Segundos Académicos* I, 11.

[5] Julius Caesar SCALIGER (1484-1558), médico y filólogo, que tuvo como décimo hijo a Joseph Justus Scaliger (ver nota 47 del libro I). Polemizó contra el *Ciceronianus* de ERASMO. Escribió asimismo sus *Exercitationes exotericae de subtilitate* contra el *De subtilitate* de CARDAN (ver nota 17 del libro I). La expresión mencionada proviene de los *Electa scaligerea,* recopilación de conversaciones y máximas de padre e hijo, publicada en 1634.

Zopyra significa fuegos vivos: véase CICERÓN, *De Finib.,* V, XV, 43, o VII, 18, y también *Electa Scaligerea* (1634), SV N 207, pág. 398.

antigüedad observaron siempre que antes de que transcurran veinticuatro horas del día pasa a ser de noche, y la noche día. Pero habría sido un error pensar que dicha regla se mantiene en cualquier otra parte, puesto que posteriormente se ha experimentado lo contrario en Nueva Zembla. Y también se equivocaría quien pensase que, cuando menos en nuestros climas, es una verdad necesaria y eterna que siempre se mantendrá, puesto que hay que pensar que la tierra, e incluso el sol, no existen necesariamente, y que acaso haya una época en la cual ese bello astro ya no exista, al menos en su forma actual, ni tampoco su sistema. Por lo cual parece que las verdades necesarias, tal como se las encuentra en las matemáticas puras y particularmente en la aritmética y la geometría, deben tener principios cuya demostración no dependa de ejemplos, y en consecuencia tampoco del testimonio de los sentidos, aunque sin los sentidos ni siquiera se nos hubiera ocurrido pensar en ellos. Esto es lo que hay que distinguir perfectamente, como lo hace Euclides cuando demuestra frecuentemente por medio de la razón aquello que resulta suficientemente evidente mediante la experiencia y las imágenes sensibles. La lógica, así como la metafísica y la moral, las cuales dan forma, respectivamente, a la teología y a la jurisprudencia, ambas naturales, están todas ellas repletas de dichas verdades, y en consecuencia su prueba sólo puede provenir de aquellos principios internos a los que se denomina innatos. Tampoco se trata de que sea posible leer esas leyes eternas de la razón en el alma a libro abierto, al modo en que el edicto del pretor se lee sobre su *álbum* sin trabajo ni esfuerzo; sino que basta con que puedan ser descubiertas en nosotros mismos a fuerza de atención, para lo cual los sentidos nos proporcionan las ocasiones, y así el éxito de los experimentos sirve de confirmación a la razón, más o menos como las comprobaciones sirven en aritmética para evitar los errores del cálculo cuando el razonamiento es largo. En esto difieren los conocimientos de los hombres y de las bestias: las bestias son puramente empíricas, y se rigen únicamente por medio de ejemplos, pues nunca llegan a formar proposiciones necesarias, al menos por lo que es posible saber sobre ellas; en cambio los hombres tienen capacidad para las ciencias demostrativas. Por eso mismo, la facultad que tienen las bestias para sacar consecuencias

es inferior a la razón que poseen los hombres. Las consecuencias que sacan las bestias son iguales por completo a las de los simples empíricos, los cuales pretenden que lo que sucedió algunas veces sucederá de nuevo cuando lo que les llama la atención sea parecido, sin que puedan llegar a discernir si subsisten las mismas causas. Por eso a los hombres les resulta tan sencillo atrapar a las bestias, como es fácil que los simples empíricos se equivoquen. Ni siquiera aquellas personas que han aprendido con la edad y la experiencia quedan exentas de ello, como a muchos les ha sucedido en los asuntos civiles y militares, porque no se tiene suficientemente en cuenta que el mundo cambia, y que los hombres cada vez aprenden más y encuentran mil mañas nuevas, mientras que los ciervos o las liebres de hoy en día no son más astutas que las de tiempos pasados. Las consecuencias que sacan las bestias no son más que una sombra del razonamiento, es decir, no son más que conexiones de la imaginación y pasos de una imagen a otra, por cuanto cuentan con que, en una ocasión nueva que parezca similar a la precedente, volverá a aparecer unido lo que otrora lo estaba, como si las cosas estuviesen efectivamente unidas porque sus imágenes lo están en la memoria. Verdad es que también la razón aconseja que de ordinario lo que está de acuerdo con una prolongada experiencia del pasado habrá de suceder de nuevo en el futuro, pero no por ello se trata de una verdad necesaria e infalible, y de hecho puede fallar cuando menos se espere, caso de que cambien las causas que la mantenían. Por ello los más prudentes no se confían demasiado, y tratan de penetrar algo en las causas del hecho (si es posible), para saber cuándo habrá que hacer excepciones. Pues sólo la razón es capaz de establecer reglas seguras y de completar las que no lo eran, añadiéndoles sus excepciones; y de encontrar, finalmente, relaciones ciertas, con toda la fuerza de las deducciones necesarias, lo cual a menudo proporciona el medio de prever el acontecimiento sin tener necesidad de experimentar las relaciones sensibles de las imágenes, a las cuales las bestias se ven reducidas, de suerte que lo que justifica los principios internos de las verdades necesarias es también lo que distingue al hombre de la bestia.

Pudiera suceder que nuestro sabio autor no difiera por completo de mi manera de pensar. Ya que tras haber

empleado todo su primer libro en rechazar las luces innatas, consideradas en un sentido determinado, al comienzo del segundo y a continuación reconoce que las ideas que no tienen su origen en la sensación provienen de la reflexión. Ahora bien, la reflexión no es sino una atención a aquello que hay en nosotros, y los sentidos de ningún modo nos proporcionan lo que ya llevamos con nosotros. Partiendo de eso, ¿es posible negar que en nuestro espíritu hay mucho de innato, ya que somos, por así decirlo, innatos a nosotros mismos?; ¿y que en nosotros mismos hay Ser, Unidad, Sustancia, Duración, Cambio, Acción, Percepción, Placer y otros muchos objetos de nuestras ideas intelectuales? Y siendo dichos objetos inmediatos a nuestro entendimiento, y estando siempre presentes (aun cuando no siempre nos apercibimos de ello, a causa de nuestras distracciones y necesidades), ¿por qué asombrarse cuando decimos que dichas ideas nos son innatas, con todo lo que ello implica? Por eso prefiero utilizar la comparación con una piedra de mármol que tiene vetas, mejor que una piedra de mármol totalmente compacta, o tablillas vacías, es decir, lo que los filósofos llaman *tabula rasa.* Pues si el alma se pareciese a dichas tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol, siendo así que a dicho mármol le es completamente indiferente recibir esa figura o cualquiera otra. Mas si en la piedra existiesen vetas que marcasen la figura de Hércules con preferencia a otras figuras, dicha piedra estaría más determinada a ello, y de alguna manera Hércules estaría como innato, aun cuando hiciese falta tomarse trabajo para descubrir esas vetas, y para limpiarlas mediante el pulimento, quitando lo que les impide aparecer. Y así es como las ideas y las verdades nos son innatas, en tanto inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales, y no como acciones, aun cuando dichas virtualidades estén siempre acompañadas por algunas acciones, a menudo imperceptibles, que responden a ella.

Parece ser que nuestro sabio autor pretende que en nosotros no hay nada virtual, e incluso nada de lo cual no nos apercibamos actualmente en todo momento; pero en rigor no puede pretenderlo así, si no quiere que sus opiniones sean excesivamente paradójicas, pues ni siquiera podemos apercibirnos siempre de los hábitos adquiridos, ni de

lo que tenemos almacenado en la memoria, e incluso cuando lo necesitamos no siempre acude en nuestro auxilio, pese a que en cualquier otra ocasión sin importancia que nos lo recuerde lo volvamos a tener presente fácilmente, como cuando para acordarnos de una canción nos basta con el *principio.* También en otros lugares restringe su tesis, diciendo que en nosotros no existe nada de lo cual no nos hayamos apercibido ya en otra ocasión. Pero aparte de que nadie puede asegurar mediante la sola razón hasta dónde podrían remontarse nuestras pasadas percepciones que podríamos haber olvidado (sobre todo según la reminiscencia de los platónicos que, por fabulosa que pueda ser, no tiene nada incompatible con la razón, al menos en parte); aparte de eso, repito, ¿por qué es necesario que logremos todo a través de las percepciones de las cosas externas, y que nada pueda ser descubierto en nosotros mismos? ¿Acaso únicamente nuestra alma está tan vacía que, aparte de las imágenes tomadas del exterior, no es nada? Estoy seguro que no es ésa una opinión que pueda ser suscrita por nuestro perspicaz autor. ¿Y dónde encontrar tablillas que no tengan en sí mismas alguna variedad? Pues nunca se podrá ver una superficie perfectamente unida y uniforme. Entonces, ¿por qué no íbamos a poder proporcionarnos a nosotros mismos algún objeto de pensamiento sobre nuestro propio fondo, si calásemos hondo? Así, pues, me inclino a creer que en el fondo su modo de pensar sobre dicho punto no es diferente del mío, o mejor dicho del sentido común, en tanto reconoce dos fuentes para nuestros conocimientos, los sentidos y la reflexión.

Ignoro si resultará fácil conciliarle con nosotros y con los cartesianos cuando sostiene que el espíritu no piensa siempre, y en particular que carece de percepciones cuando se duerme sin soñar, y argumenta que así como los cuerpos pueden existir sin movimiento, también las almas pueden existir sin pensamiento. Pero a esto contesto de un modo un tanto diferente al usual, pues sostengo que por su propia naturaleza una sustancia no puede existir sin acción, e incluso que no hay cuerpo sin movimiento. La experiencia me apoya desde ya, y basta con consultar el libro del ilustre señor Boyle [6] contra el reposo absoluto para que-

[6] Robert BOYLE (1627-1691), inglés, uno de los fundadores de la química moderna. Respondiendo a Franciscus Linus enunció la ley según la cual el volumen

dar convencido de ello, pero creo que la razón lo demuestra por añadidura, y ésta es una de las pruebas que tengo para destruir los átomos.

Por otra parte, hay signos a millares que hacen pensar que en todo momento existen en nosotros infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, cambios en el alma misma de los cuales no nos damos cuenta, porque las impresiones son o demasiado pequeñas al par que excesivas en número, o están demasiado juntas, de manera que no tienen nada que permita distinguirlas por separado, pero aunque estén unidas a las otras no por ello dejan de producir efecto y de hacerse notar en el conjunto, aunque sea confusamente. Así es como la costumbre da lugar a que no pongamos atención al movimiento de un molino o a un salto de agua cuando desde hace algún tiempo hemos vivido al lado. No se trata de que dicho movimiento no impresione siempre a nuestros órganos, y que a continuación no ocurra en el alma nada que responda a dichas impresiones, en virtud de la armonía entre el alma y el cuerpo, sino que esas impresiones que se dan en el alma y en el cuerpo, privadas de los atractivos de la novedad, no son lo bastante fuertes como para atraerse nuestra atención y nuestra memoria, ocupadas en objetos más llamativos. Toda atención exige memoria, y a menudo, cuando no estamos suficientemente advertidos de que debemos poner atención a algunas de nuestras propias percepciones actuales, las dejamos pasar sin reflexionar e incluso sin darnos cuenta; mas si alguien nos advierte inmediatamente después, y nos hace notar, por ejemplo, algún ruido que se acaba de oír, nos acordamos de él, y nos damos cuenta de que ya hemos tenido antes alguna impresión del mismo. Se trataba, por tanto, de percepciones de las que no nos habíamos apercibido en el momento mismo, sino que la apercepción en ese caso sólo se producía en virtud de una advertencia, tras un cierto intervalo, por pequeño que fuese. Para razonar todavía mejor sobre las pequeñas percepciones que en principio no podemos distinguir entre

---

del gas varía inversamente con la presión, con anterioridad a Mariotte, aunque la ley lleva el nombre de ambos. Sobre el vacío escribió unas *Animadversiones upon Mr. Hobbes, Problemata de Vacuo* (publicadas en los *Tracts*, en 1674). El libro mencionado parece ser un *Discourse about the absolute rest in bodies*, 1669; véase *Opera varia*, vol. I, Ginebra, 1680.

la multitud, tengo costumbre de utilizar el ejemplo del bramido o ruido del mar que se nota cuando se está en la orilla. Para oír ese ruido tal y como sucede, es necesario oír las partes que componen ese todo, es decir, los ruidos de cada ola, aun cuando ninguno de dichos ruidos pequeños pueda ser conocido fuera del conjunto confuso de todos los demás juntos, es decir, en el bramido mismo, sino que no sería notado si la ola que lo produce estuviese sola. Es necesario que uno sea afectado un poco por el movimiento de dicha ola, y que se tenga alguna percepción de cada uno de los ruidos, por pequeños que sean; de otro modo no se tendría el de cien mil olas, puesto que cien mil nadas no pueden hacer ninguna cosa. Uno nunca duerme tan profundamente como para no tener alguna impresión débil y confusa, y ni siquiera el mayor ruido del mundo podría despertarnos si no tuviésemos alguna percepción de su comienzo, que es pequeño, como tampoco el esfuerzo mayor del mundo podría romper una cuerda si no hubiese sido ya tensada y estirada un poco mediante esfuerzos menores, aun cuando el pequeño estiramiento que producen no resulte visible.

Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas impresiones que provocan en nosotros los cuerpos que nos rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo. Tambien se puede afirmar que, como consecuencia de esas pequeñas percepciones, el presente está ansioso de futuro y cargado de pasado, que todo conspira (σύμπνοια πάντα [7], como decía Hipócrates), y que unos ojos suficientemente penetrantes, como los de Dios, podrían leer en la sustancia más pequeña toda la sucesión de las cosas del universo.

Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur [8]

Además, esas percepciones insensibles marcan y constituyen al individuo mismo, el cual está caracterizado por las huellas o expresiones de los estados precedentes de dicho

---

[7] Cita algo inexacta del Περι τροφης de HIPÓCRATES, XXIII (ed. Joly, VI, 143: «Confluencia una, conspiración una, todo está en simpatía»).

[8] «Las que son, las que fueron, las que sucederán en el futuro. Referencia inexacta a VIRGILIO, Geórgicas, IV, 393. Virgilio utiliza *ventura* en lugar de *futura*.

individuo, las cuales son conservadas por ellas, conectándolas con su estado presente; huellas que para un espíritu superior resultan cognoscibles, aun cuando el propio individuo ya no las sienta, es decir, cuando ya no tiene un recuerdo expreso de ellas. Pero esas percepciones proporcionan incluso el medio de volver a tener ese recuerdo, si es preciso mediante desarrollos periódicos que pueden tener lugar algún día. Consecuentemente, también a ellas se debe el que la muerte no pueda ser más que un sueño, el cual no puede perdurar como tal sueño, pues las percepciones únicamente dejan de ser suficientemente distinguidas, reduciéndose en el caso de los animales a un estado de confusión que suspende la apercepción, pero esto no puede durar siempre, por no hablar aquí del caso del hombre, el cual debe de tener grandes privilegios al respecto para mantener su personalidad propia.

También por medio de las percepciones insensibles se explica la admirable armonía preestablecida entre cuerpo y alma, e incluso entre todas las mónadas o sustancias simples, armonía que ha sustituido a la insostenible teoría de la influencia de unas en las otras, y que, a juicio del autor del más importante Diccionario[9], exalta la grandeza de las perfecciones divinas más allá de lo que hasta aquí se había concebido jamás. Poco puedo añadir a esto, si no es decir que esas pequeñas percepciones nos determinan en muchas ocasiones sin pensarlo, y que engañan a la opinión vulgar, mediante la apariencia de una *indiferencia de equilibrio*, como si, por ejemplo, nos resultara completamente indiferente volvernos a derecha o a izquierda. Tampoco es necesario que resalte aquí mismo, porque ya lo he hecho en el libro, que también son ellas las que provocan esa *inquietud*[10], la cual demuestro no difiere del dolor sino como difiere lo pequeño de lo grande, y que no obstante constituye a menudo nuestro deseo, e incluso nuestro placer, provocándolo cual especia picante. Asimismo, las partes insensibles de nuestras percepciones sensibles hacen que

[9] Se trata de Pierre BAYLE (1647-1706), filósofo francés calvinista, y luego cartesiano. Su obra célebre es el *Dictionnaire historique et critique*, publicado en 1697, y del cual había publicado en 1692 unos *Projets et fragments*. En el artículo sobre Rorarius alude a Leibniz en esos términos: véase más adelante la nota 13 del libro I.

[10] Para el significado exacto que Leibniz da a esa palabra, véase el libro II, cap. 20, y en particular la nota 35.

exista una relación entre las percepciones de los colores, temperaturas y demás cualidades sensibles, y los movimientos de los cuerpos que a ellas responden, y no como piensan los cartesianos, y nuestro mismo autor, pese a ser tan penetrante, los cuales conciben las percepciones que tenemos de dichas cualidades como arbitrarias, es decir, como si Dios las hubiese otorgado al alma según su gusto, sin tener en cuenta ninguna relación esencial entre esas percepciones y sus objetos: manera de pensar que me sorprende y me parece poco digna de la sabiduría del Autor de las cosas, el cual no hace nada sin razón y sin armonía.

En una palabra, *las percepciones insensibles* tienen un uso tan grande en la Pneumática [11] como los corpúsculos insensibles en Física, y tan poco razonables es rechazar a los unos como a las otras, bajo el pretexto de que están fuera del alcance de nuestros sentidos. Nada se hace de golpe, y una de mis máximas fundamentales y más confirmadas es que la *naturaleza nunca da saltos:* cuando hablaba de ella en las primeras *Nouvelles de la République des lettres* [12], la denominaba *Ley de Continuidad,* y dicha ley tiene un uso considerable en Física: establece que siempre se pasa de lo pequeño a lo grande, y viceversa, a través de lo intermedio, tanto en los grados como en las partes, y que un movimiento nunca nace inmediatamente del reposo, ni se reduce a él, sino por medio de un movimiento más pequeño, al modo en que nunca se acaba de recorrer una línea o longitud sin haber recorrido antes una línea más pequeña; todo ello a pesar de que quienes han establecido las leyes del movimiento no han señalado esta ley, sino que han mantenido que un cuerpo puede recibir instantáneamente un movimiento contrario al precedente. Esto hace pensar que también las *percepciones captables* provienen de las que son demasiado pequeñas para ser notadas, mediante gradaciones. Pensar de otra manera es conocer poco la inmensa sutileza de las cosas, que envuelve siempre y por todas partes un infinito actual.

[11] Etimológicamente, *Pneumática* significa Ciencia del espíritu.

[12] Las *Nouvelles de la République des lettres* era el título de una revista muy famosa en la época, publicada por Bayle. En ella se publicó la respuesta de Leibniz al artículo Rorarius del *Diccionario* de BAYLE. El texto aquí aludido es la carta a Bayle de julio de 1687. (Ver más arriba la nota 9 y también la nota 13 del libro I.)

Asimismo, he hecho notar que, en virtud de las variaciones insensibles, dos cosas individuales no pueden ser completamente semejantes, y que deben diferir en más cosas aparte que en el número, lo cual destruye las tablillas vacías del alma, un alma sin pensamiento, una sustancia sin acción, el vacío del espacio, los átomos e incluso otras posibles partes de materia que no estén actualmente divididas, el reposo puro, la uniformidad completa en una parte de tiempo, lugar o materia, las esferas perfectas del segundo elemento surgidas a partir de cubos originarios asimismo perfectos [13], y otras muchas ficciones creadas por los filósofos, que provienen de nociones incompletas y contrarias a la naturaleza de las cosas; únicamente nuestra ignorancia y la escasa atención que prestamos a lo insensible han permitido que se mantengan todas esas ficciones, las cuales en rigor no pueden sostenerse, a menos que se las considere tan sólo como abstracciones del espíritu, el cual se quejaría, además, por no poder negar por completo aquello que ha dejado de lado, y prescindiría de toda consideración presente. Dicho de otra manera, si se pensase de veras que las cosas de las cuales no nos apercibimos no están en el alma ni en el cuerpo, entonces se erraría tanto en filosofía como en política, al desdeñar *τὸ μικρὸ*, los progresos insensibles; en cambio, una abstracción no es un error, con tal que se sepa que aquello a lo que alude existe. Así proceden los matemáticos cuando hablan de las líneas perfectas que suponen, de los movimientos uniformes y de otros sucesos regulados, aun cuando la materia (es decir, la combinación de sucesos del infinito circundante) presente siempre alguna excepción. Se procede así para separar las distintas consideraciones, y para reducir los sucesos a sus causas tanto cuanto nos sea posible, así como para prever algunas consecuencias que se deriven de ellos: cuanto más atento se está a no desdeñar ninguna de las consideraciones que pueden ser reducidas a reglas, tanto más la teoría se ve confirmada por la práctica. Comprender distintamente todo el infinito, y ver todas las causas y todas las consecuencias, sólo le compete a la Suprema Razón, a la

[13] Véase DESCARTES, *Principes de philosophie*, III, XLVIII y LII, en donde se explica la transformación de las partículas originarias (cúbicas) a partículas esféricas, en el caso del segundo elemento.

cual nada se le escapa. Respecto a las cosas infinitas, lo más que podemos hacer es conocerlas confusamente, y al menos saber distintamente que están ahí; de otro modo desdeñamos la belleza y la magnitud del universo, y tampoco podemos llegar a tener una física que explique la naturaleza de los cuerpos en general, y mucho menos una buena ciencia del espíritu [14], que incluya el conocimiento de Dios, de las almas y de las sustancias simples en general.

La existencia de las percepciones insensibles también sirve para explicar cómo y por qué dos almas humanas (o de cualquier otra especie que les sea común a ambas) nunca salen de las manos del Creador completamente semejantes, sino que cada una tiene siempre su relación originaria con los puntos de vista que tendrá en el universo. Lo cual proviene de lo que ya había señalado respecto a dos individuos, a saber, que su *diferencia* es siempre *algo más que numérica*. Todavía existe otro punto derivado de ellas en el que me veo obligado a alejarme, no sólo del modo de pensar de nuestro autor, sino también de la mayor parte de los modernos, y es que creo, con la mayor parte de los filósofos antiguos, que todos los genios, todas las almas y todas las sustancias simples creadas están unidas siempre a un cuerpo, y que nunca hay almas completamente separadas. Para lo cual tengo razones *a priori;* pero aparte de ellas, también es de notar que esta doctrina tiene la ventaja de que resuelve todas las dificultades filosóficas referentes al estado de las almas, su conservación perpetua, su inmortalidad y su actividad. La diferencia entre uno y otro de sus estados no es, ni ha sido nunca, otra que la que hay entre lo más y lo menos sensible, lo más perfecto y lo menos perfecto, o viceversa, lo cual hace que sus estados pasados o por venir sean tan inteligibles como el del presente. A poco que se reflexione, se ve claramente que dicha doctrina es razonable, y que no sería natural un salto desde un estado a otro infinitamente diferente. Me asombra que, al abandonar sin motivos la explicación natural, las escuelas hayan querido verse inmersas voluntariamente en dificultades muy grandes, proporcionando argumentos para los triunfos aparentes de los librepensadores, cuyas argumentaciones caen al unísono ante esta explicación de las

[14] Pneumática: cf. la nota 11, más arriba.

cosas, según la cual no hay más dificultad en concebir la conservación de las almas (o, según mi sistema, del ser vivo), que en entender la mudanza de la oruga a mariposa, o la existencia de pensamientos durante el sueño, al cual Jesucristo comparó divinamente bien con la muerte [15]. Ya he dicho que ningún sueño puede durar eternamente, y en el caso de las almas racionales apenas si durará, pues ellas están destinadas a conservar siempre el personaje que les ha correspondido en la Ciudad de Dios, y por consiguiente también el recuerdo: y eso para poder recibir mejor castigos o recompensas. Añadiré que, en general, ningún trastorno de los órganos visibles puede llevar al ser vivo a una completa confusión de las cosas o a destruir todos los órganos y privar al alma de todo su cuerpo orgánico y de los residuos imborrables de todas las impresiones precedentes. Pero la facilidad con la que se abandonó la antigua doctrina de los cuerpos sutiles unidos a los ángeles (que fue confundida con la corporeidad de los propios ángeles), así como la introducción en el mundo de las criaturas de inteligencias pretendidamente separadas de ellas (inteligencias que se vieron considerablemente engrosadas por las que hacían dar vueltas a los cielos de Aristóteles) [16], como también la afirmación mal entendida en que se ha estado de que las almas de las bestias no se podían conservar sin caer en la metempsícosis y sin obligarlas a deambular de cuerpo en cuerpo, y el embarazo provocado por no saber solucionar este problema, todo ello, en mi opinión, ha contribuido a que se haya desdeñado el modo natural de conservación del alma. Esto introdujo muchos errores en la religión natural, e hizo creer a bastantes que nuestra inmortalidad no era sino una gracia milagrosa de Dios, y por eso nuestro eminente autor se refiere a ella con algunas inseguridades, como mostraré más adelante. Sería de desear, no obstante, que todos los que así piensan hubieran hablado de ello con la misma sensatez y buena fe que él, pues mucho me temo que la mayoría de los que hablan de la inmortalidad atribuyéndola a la gracia, no lo hacen más que para salvar las apariencias, y en el fondo se aproximan a los

[15] Véase *Mateo,* IX, 24; *Marcos,* V, 39; *Lucas,* VIII, 52 y *Juan,* XI, 11.
[16] Véase ARISTÓTELES, *Metafísica,* libro XI, cap. VIII.

averroístas y a algunos de los peores quietistas [17], los cuales imaginan una absorción y reunión del alma en el océano de la divinidad, noción cuya imposibilidad quizá sólo ha podido ser demostrada suficientemente mediante mi sistema.

Parece que también diferimos en lo referente a la materia, respecto a la cual el autor piensa que el vacío es necesario para que se mueva, porque cree que las partes pequeñas de la materia son rígidas. Reconozco que si la materia se compusiese de dichas partes, el movimiento en lo lleno sería imposible, como sucedería en una habitación que estuviese repleta de guijarros pequeños, sin que quedase el mas mínimo lugar vacío. Pero esta suposición, para la cual tampoco aporta ninguna razón, no parece admisible, pese a que nuestro sabio autor llegue a creer que la rigidez o cohesión entre las partes constituye la esencia misma del cuerpo. Por el contrario, al espacio hay que concebirlo lleno de una materia originariamente fluída, susceptible de todo tipo de divisiones, e incluso actualmente sujeta a infinitas divisiones y subdivisiones, pero sin embargo con la diferencia de que es divisible y está dividida desigualmente según los diferentes lugares, debido a los movimientos que ya desde antes confluyen allí más o menos. Esto hace que en todas partes tenga un cierto grado de rigidez, como de fluidez, y que no exista ningún cuerpo que sea rígido o fluído en el grado máximo, es decir que no existe ningún átomo de dureza insuperable, ni ninguna masa que sea completamente indiferente a la división. En efecto, el orden propio a la naturaleza, y en particular la ley de continuidad, echan abajo por igual ambas posibilidades.

Asimismo he demostrado que la *cohesión* que no fuese en sí misma efecto de un impulso o movimiento, provocaría en rigor una *tracción* de la materia restante. Pues si existiese un cuerpo originariamente rígido, como, por ejemplo, un átomo de Epicuro, con una parte saliente a manera de

[17] Averroes (1126-1198) fue un comentarista de Aristóteles que negó la inmortalidad personal, defendiendo más bien la fusión en el entendimiento activo único. El averroísmo fue condenado en 1277, y combatido por muchos pensadores cristianos, pero, no obstante, su influencia volvió a resurgir en el siglo XV.

En cuanto al quietismo, su máximo representante en el siglo fue el español Miguel de Molinos (1627-1696), cuyas doctrinas fueron difundidas por Madame Guyon (1648-1717); Leibniz fue un adversario acérrimo de estas teorías de la inacción y la efusión mística, como se ve en el libro IV, capítulo 19.

gancho (ya que uno puede imaginarse a los átomos bajo cualquier tipo de figura), al tirar de ese gancho se arrastraría con él al resto del átomo, es decir, la parte de la que no se tira, y que ni siquiera cae en la línea del impulso. Sin embargo, nuestro sabio autor también está contra esas tracciones filosóficas, que antaño eran admitidas por temor al vació, y las reduce a *impulsos*, sosteniendo con los modernos que una parte de la materia no opera sobre otra de modo inmediato más que empujándola de cerca, respecto a lo cual pienso que tienen razón, porque de otro modo en dicha acción no existe nada inteligible.

No debo ocultar, sin embargo, que he apreciado una especie de retractación al respecto por parte de nuestro eminente autor, cuya modesta sinceridad al hacerlo no puedo dejar de elogiar, así como en otras ocasiones admiré su genio penetrante. En la contestación a la segunda carta del difunto obispo de Worcester [18], publicada en 1699, página 408, y para justificar la opinión que había defendido en contra de este sabio prelado, a saber que la materia puede pensar, dice entre otras cosas:

> «*Reconozco haber afirmado (libro II del* Ensayo sobre el entendimiento, *cap. 8, * 11) que el cuerpo opera por impulsos, y no de otro modo. Esta era también mi manera de pensar cuando lo escribía, y tampoco ahora puedo concebir otra manera de actuar. Pero posteriormente, la obra incomparable del ponderado Sr. Newton* [19], *me ha convencido de que intentar limitar la potencia divina mediante nuestras limitadas concepciones es una presunción excesiva. La gravitación de la materia hacia la materia, a través de vías que me resultan inconcebibles, no sólo es una demostración de que Dios puede poner en los cuerpos, cuando le parezca bueno, potencias y modos de actuar que están por*

[18] Se trata de Edward STILLINGFLEET (1635-1699), teólogo inglés que criticó a Locke en su *Discourse in vindication of the Trinity* (1697). Al menos esto es lo establecido en la edición de la Academia de Los *Nuevos Ensayos*, pues, en cambio, en la traducción alemana de C. Schaarschmidt se menciona *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures* como la obra donde Stillingfleet criticó a Locke.

[19] Los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, obra fundamental de Newton, habían sido publicados en 1687.

encima de cuanto puede deducirse de nuestra idea de cuerpo, o explicarse por lo que conocemos de la materia; sino que constituye además un argumento irrefutable de que efectivamente así lo ha hecho. Por lo cual me cuidaré de que en la próxima edición de mi libro, dicho pasaje sea suprimido.»

Observo que en la versión francesa de dicho libro, realizada sin duda a partir de las últimas ediciones, en el susodicho * 11 pone así:

> «*Resulta evidente,* al menos en el grado en que podemos concebirlo, *que los cuerpos actúan unos sobre otros por medio de* impulsos[20], *pues nos resulta imposible comprender que el cuerpo pueda actuar sobre aquello a lo que no toca, lo cual es tanto como imaginar que puede actuar allí donde no está»* [21].

No puedo menos que alabar la piedad modesta de nuestro célebre autor, el cual reconoce que Dios puede actuar más allá de cuanto podemos entender, y que de este modo en los artículos de la fe puede haber misterios inconcebibles; pero no me agrada que para explicar el discurrir ordinario de la naturaleza haya que recurrir al milagro, admitiendo potencias y operaciones absolutamente inexplicables. Procediendo así, se concede licencia absoluta a los malos filósofos, con sólo basarse en lo que Dios puede

---

[20] Leibniz subraya el «al menos en el grado en que podemos concebirlo», que no está subrayado en la edición francesa de Locke. Por el contrario, la palabra «impulso» la subraya Locke y no Leibniz.

[21] La edición que leyó Leibniz de la obra de Locke fue la traducción francesa (1700) hecha por Costes a partir de la cuarta edición inglesa. En dicha edición todavía no habían sido publicadas las correcciones que hizo Locke tras su polémica con Stillingfleet, que sólo aparecieron después de su muerte, en la edición de 1706. En concreto, el punto fundamental que ataca Leibniz fue eliminado por Locke de las ediciones posteriores, quedando la última frase citada del siguiente modo: «*Lo que hay que considerar a partir de esto es la manera como los cuerpos producen ideas en nosotros. Resulta evidente, al menos en el grado en que podemos concebirlo, que es únicamente por medio de* impulsos». Así, pues, ya no se habla de las acciones de unos cuerpos sobre otros, sino únicamente de cómo actúan sobre nosotros, produciendo ideas. En la cuarta edición de la traducción francesa (1742), en las páginas 440 a 447, Costes se extiende en consideraciones sobre esta polémica, dando numerosos extractos de ella: no hay que olvidar que había sido el propio Costes quien había publicado en las *Nouvelles de la République des lettres,* en 1699, un extracto de la respuesta de Locke a Stillingfleet.

hacer, y si se admiten esas *fuerzas centrípetas* o esas *atracciones inmediatas* a distancia, sin que se las pueda hacer inteligibles, no veo nada que impida decir igualmente a nuestros escolásticos que todo sucede en virtud de sus facultades, y defender sus especies intencionales que van desde los objetos a nosotros y encuentran la manera de entrar en nuestras almas. Con lo cual, si todo va bien, *Omnia jam fient, fieri quae posse negabam* [22].

De tal suerte me parece que nuestro autor, pese a su perspicacia, en este caso bascula demasiado de un extremo al otro. Respecto a las operaciones del *alma,* pone dificultades siempre que se trata de admitir lo que no es *sensible,* y he aquí que a los *cuerpos* les concede incluso lo que no es *inteligible,* al otorgarles potencias y acciones que sobrepasan todo lo que un espíritu creado podría, según mi opinión, hacer y entender, puesto que les atribuye la atracción, inclusive a grandes distancias, sin limitarse a ninguna esfera de actividad, y ello para defender una opinión que parece no menos inexplicable, a saber, la posibilidad de pensamiento de la materia en el orden natural.

La cuestión que discute con el célebre prelado que le atacó es *si la materia puede pensar,* y como quiera que se trata de un punto importante, incluso para la presente obra, no puedo dejar de penetrar un poco en la cuestión y tomar en cuenta su réplica. Recordaré lo sustancial sobre el tema, y me tomaré la libertad de decir lo que pienso al respecto. El difunto obispo de Worcester, temiendo (en mi opinión sin gran motivo) que la doctrina de nuestro autor respecto a las ideas pudiese ser sometida a algunos abusos perjudiciales para la fe cristiana, emprendió el examen detallado de algunas de sus partes en defensa del dogma de la Trinidad, y tras haber hecho justicia a nuestro eminente escritor al reconocer que considera tan cierta la existencia del espíritu como la del cuerpo, pregunta (pág. 241 y siguientes) de qué modo la reflexión puede asegurar la existencia del espíritu, siendo así que, según la manera de pensar de nuestro autor, Dios puede conceder a la materia la facultad de pensar (libro IV, cap. 3), ya que en ese caso la vía de las ideas, que sirve para discernir lo que puede

[22] «A partir de ahora se realizarán todas las cosas cuya posibilidad negaba.» OVIDIO, *Tristes,* I, 8, 7.

corresponder al alma y al cuerpo, se convertiría en inútil, contrariamente a lo que se decía en el libro II del *Ensayo sobre el Entendimiento* (cap. 23, * 15, 27 y 28), de acuerdo con lo cual las operaciones del alma nos proporcionan la idea de espíritu, y el entendimiento unido a la voluntad nos hacen dicha idea tan inteligible como la naturaleza del cuerpo se nos hace inteligible por medio de la solidez y del impulso. He aquí la manera en que responde nuestro autor en la primera carta (pág. 65 y siguientes):

> *«Creo haber demostrado que en nosotros existe una sustancia espiritual, ya que experimentamos el pensamiento; ahora bien, dicha acción o modo no puede ser objeto de la idea de una cosa subsistente por sí, y en consecuencia dicho modo necesita un soporte o sujeto de inherencia, y la idea de tal soporte es lo que llamamos sustancia...»*

pues en vista de que la idea general de sustancia es siempre la misma,

> *«se deduce que la modificación llamada pensamiento o poder de pensar es inherente a ella, lo cual constituye un espíritu sin que sea necesario considerar qué otra modificación tiene aparte, es decir, si tiene solidez o no. Y por otra parte, la sustancia que posee la modificación llamada solidez será materia, esté unida a ella el pensamiento o no. Mas si por sustancia espiritual se entiende una sustancia inmaterial, reconozco no haber podido demostrar que exista en nosotros, y que partiendo de mis principios no resulta posible probarlo demostrativamente. Si bien cuanto he dicho sobre los sistemas materiales (libro IV, cap. 10, * 16), al demostrar que Dios es inmaterial, hace sumamente probable que la sustancia que en nosotros piensa sea inmaterial... No obstante he demostrado* (añade el autor en la pág. 68) *que los grandes objetivos de la religión y de la moral están asegurados por medio de la inmortalidad del alma, sin que resulte necesario suponer su inmaterialidad».*

El sabio obispo, en su respuesta a esta carta, para hacer ver que el autor pensaba de distinta manera cuando escribía el segundo libro del *Ensayo*, alega en la página 51 el siguiente pasaje (tomado del libro II, cap. 23, * 15), donde se dice

> *«que, por medio de las ideas simples que deducimos de las operaciones de nuestro espíritu, podemos formarnos la idea compleja de un espíritu. Y que, poniendo juntas las ideas de pensamiento, percepción, libertad y poder de mover nuestro cuerpo, tenemos una noción igualmente clara de las sustancias inmateriales como de las materiales».*

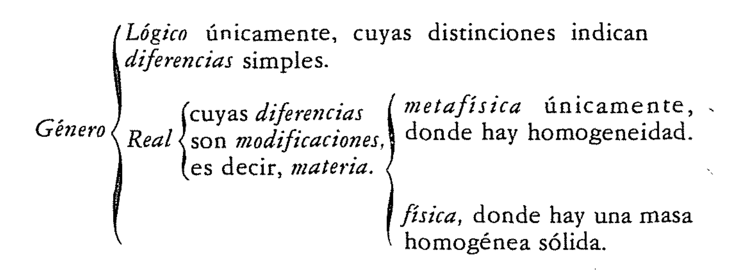
También alega otros pasajes para evidenciar que el autor oponía cuerpo y espíritu. Y dice (pag. 54) que los objetivos de la religión y de la moral quedan mejor satisfechos si se demuestra que el alma es inmortal por naturaleza, es decir, inmaterial. Asimismo cita (pág. 70) el pasaje

> *«que todas las ideas que tenemos de las especies particulares y distintas de las sustancias no son otra cosa que combinaciones de ideas simples»,*

y que de esta manera el autor ha creído que la idea de pensar y querer proporcionaba una sustancia diferente de la que venía dada por la idea de solidez y de impulso. Y que hace notar (* 17) que esas ideas constituyen al cuerpo como opuesto al espíritu.

El señor de Worcester hubiese podido añadir que del hecho de que la *idea general* de sustancia esté en el cuerpo y en el espíritu, no se deduce en absoluto que sus *diferencias* sean *modificaciones* de una misma cosa, según acaba de afirmar nuestro autor en el pasaje que acabo de referir de su primera carta. Hay que distinguir en efecto entre modos y atributos. Las facultades de tener percepción y de actuar, la extensión, la solidez, son atributos o predicados constantes y fundamentales, pero el pensamiento, la impetuosidad, las figuras y los movimientos son modos de dichos atributos. Además, hay que distinguir entre *género físico* (o mejor aún, real) y género *lógico* o ideal. Las cosas de un mismo género físico u *homogêneas* son, por así decirlo, de una

misma *materia*, y a menudo pueden intercambiarse unas por otras mediante un cambio en el modo, como los círculos y los cuadrados. Pero dos cosas *heterogéneas* pueden tener un género lógico común, y entonces sus *diferencias* ya no son simples modificaciones accidentales de un mismo sujeto o de una misma materia física o metafísica. Así, el tiempo y el espacio son cosas muy heterogéneas, y se equivocaría quien imaginase un sujeto real común que no tuviese en sí más que la cantidad continua en general, y cuyas modificaciones hiciesen surgir al tiempo y al espacio. Acaso pueda burlarse de estas divisiones propias de filósofos en dos géneros, uno tan sólo lógico, otro real, y en dos materias, una física que es la de los cuerpos, la otra únicamente metafísica o general, como si alguien dijese que dos partes del espacio poseen la misma materia, o que dos horas tienen también entre ellas una misma materia. Sin embargo, esas distinciones no son tan sólo entre términos, sino entre las cosas mismas, y aquí parecen venir muy a propósito, pues precisamente al confundirlas se ha hecho una deducción falsa. Esos dos géneros tienen una noción superior común, mientras que el género real se desdobla a su vez en dos géneros materiales, de modo que su genealogía será la siguiente:



No he leído la segunda carta del autor al obispo, y la respuesta que le dedica el prelado apenas alude al punto referente al pensamiento en la materia. Pero la *Contestación de nuestro autor* a esta segunda respuesta vuelve a incidir en él. En la página 397 se expresa más o menos en los siguientes términos:

«Dios añade a la esencia de la materia las cualidades y perfecciones que le placen: en algunas partes el movimiento simple, pero en las plantas, la vegetación y en los animales, la capacidad de sentir. Los que se muestran de acuerdo con esto, a continuación se quejan de que todavía se dé un paso más, diciendo que Dios puede dar pensamiento. razón y voluntad a la materia, como si con eso se aniquilase la esencia de la materia. Para demostrarlo, alegan que el pensamiento o razón no está contenido en la esencia de la materia, lo cual no es decir nada, puesto que el movimiento y la vida tampoco lo están. Asimismo alegan que no resulta posible concebir que la materia piense: pero nuestra concepción no es la medida del poder de Dios».

A continuación cita el ejemplo de la atracción de la materia (pág. 99, pero sobre todo pág. 408), y habla de la gravitación de la materia hacia la materia (en los términos mencionados más arriba), reconociendo que nunca se podrá concebir cómo se da la gravitación. Lo cual es tanto como volver de nuevo a las cualidades ocultas, o todavía más, inexplicables. En la página 401 añade que para favorecer a los escépticos no hay nada más apropiado que negar lo que no se entiende, y en la página 402 que no se puede ni siquiera concebir cómo piensa el alma. En la página 403 pretende que ambas sustancias, material e inmaterial, pueden ser concebidas en su pura esencia sin ningún tipo de actividad, y que el dar a una o a otra la potencia de pensar depende de Dios. Intenta sacar partido del reconocimiento hecho por su contrincante de una capacidad de sentir en las bestias, pero, sin embargo, no admite en ellas ninguna sustancia inmaterial. Pretende que la libertad, la conciencia y la posibilidad de abstraer (página 408 y 409) pueden serle concedidas a la materia, pero ya no como materia, sino en tanto enriquecida por una potencia divina. Por último, en la página 434 se menciona la observación de un viajero tan prestigioso y agudo como el señor de la Loubère [23], según el cual los paganos de Oriente conocen la

[23] Simón DE LA LOUBERE (1642-1729), que viajó en 1687 al Siam, al frente de una misión diplomática francesa, publicando en 1691 las impresiones de su viaje,

inmortalidad del alma sin que puedan comprender su inmaterialidad.

Antes de empezar a explicar mi propia opinión, haré la observación, en lo referente a lo anterior, de que con toda seguridad la materia es incapaz de producir sentimientos por medios mecánicos, como lo es de producir razón, en lo cual nuestro autor se muestra de acuerdo; y que reconozco que, en verdad, no se puede negar aquello que no se entiende, pero también añado que, por lo menos en el orden natural, se tiene derecho a prescindir de lo que es absolutamente ininteligible e inexplicable. También sostengo que las sustancias (materiales o inmateriales) no pueden ser concebidas en su pura esencia y sin ningún tipo de actividad, sino que la actividad pertenece, en general, a la *esencia de la sustancia*; y, *por último*, que *la concepción* de las criaturas no es la medida del poder de Dios, pero que, sin embargo, su capacidad o fuerza de concebir es la medida del poder de la naturaleza; pues todo lo que es conforme al orden natural puede ser concebido o entendido por alguna criatura.

Los que entienden mi sistema se darán cuenta de que no puedo estar conforme por completo ni con uno ni con el otro de estos dos eminentes autores, cuya polémica, sin embargo, es muy instructiva. Para explicarlo más, antes que nada se trata de tener en cuenta que los modos que pueden convenir a un sujeto de manera natural, es decir, sin milagro, deben llegar a él a partir de las limitaciones o variaciones en un género real o naturaleza originaria constante y absoluta. Así es como los filósofos distinguen los modos de un ser absoluto y dicho ser mismo, y ya se sabe que la figura y el movimiento son manifestaciones de limitaciones y variaciones de la naturaleza corporal. Resulta claro que una extensión acotada proporciona figuras, y que el cambio que se produce en ella no es sino *movimiento*. Y cuantas veces se encuentre una cualidad en un sujeto, hay que pensar que, si se entendiese la naturaleza de dicho sujeto y de la cualidad, sería perfectamente concebible cómo la cualidad puede resultar del sujeto. Por ejemplo, en el orden de lo natural (dejando aparte los milagros),

---

en la obra *Du royaume de Siam*, que envió a Leibniz, en 1691. Ver tomo I, pág. 361 de dicha obra.

para Dios no resulta indiferente dar a las sustancias arbitrariamente tales o cuales cualidades, y nunca les dará sino aquellas que les sean naturales, es decir las que puedan derivarse de su naturaleza como modificaciones explicables. Del mismo modo, se puede pensar que la materia naturalmente no posee la atracción mencionada anteriormente, y que por sí misma no se moverá según líneas curvas, ya que no resulta posible concebir cómo sucede eso, es decir, explicarlo mecánicamente, siendo así que lo que pertenece al orden natural debe poder llegar a ser concebido distintamente, si es que se ha penetrado en el secreto de las cosas. Esta distinción entre lo que es natural y explicable y lo que es inexplicable y milagroso soluciona todas las dificultades: al rechazarla, se está defendiendo algo que es todavía peor que las cualidades ocultas, y se está renunciando a la filosofía y a la razón, al abrir refugios a la ignorancia y a la pereza, por medio de oscuros sistemas que no sólo admiten la existencia de cualidades que no entendemos, las cuales ciertamente son muchas, sino que suponen la existencia de cualidades que no pueden ser concebidas ni siquiera por el espíritu más poderoso posible, aunque Dios le otorgase toda la capacidad posible, es decir, que o bien serían milagrosas o bien absurdas; y también resulta absurdo que Dios haga milagros de ordinario, de manera que esta hipótesis perezosa destruiría por igual nuestra filosofía, que busca razones, y la sabiduría divina, que las posee.

En cuanto a lo que pueda ser ahora el pensamiento, resulta seguro, y el autor lo reconoce más de una vez, que no puede ser una modificación inteligible de la materia, ni puede ser comprendido y explicado a partir de ella, es decir que aquel ser que sienta o piense no es un ser mecánico como un reloj o un molino, y que la conjunción mecánica de magnitudes, figuras y movimientos no puede producir algo que piense o incluso que sienta partiendo de una masa en la cual no había tales operaciones, aparte de que dicho ser dejaría de existir al menor desarreglo mecánico. Por tanto, pensar y sentir no son operaciones connaturales a la materia, y sólo pueden advenirle de dos maneras, una de las cuales consiste en que Dios añada a la materia una sustancia a la que pensar le sea connatural, y la otra en que Dios ponga el pensamiento en la materia de forma milagrosa. En esto estoy completamente de acuerdo

con los cartesianos, exceptuando que yo también lo amplío a los animales, y creo que tienen capacidad de sentir y almas inmateriales (propiamente hablando), tan poco perecederas como lo son los átomos en Demócrito o en Gassendi, mientras que los cartesianos, embrollados sin motivo en lo referente a las almas de los animales, y no sabiendo qué hacer en el caso de que dichas almas se conserven (sin haberse dado cuenta de que el animal se conserva incluso cuando se le reduce al mínimo), se han visto obligados a negar a las bestias incluso la capacidad de sentir, en contra de todas las apariencias y de la opinión común al género humano. Mas si alguien afirmase que Dios puede, cuando menos, añadir la facultad de pensar a una máquina preparada para ello, entonces contestaría que si eso sucediese y Dios añadiese dicha facultad a la materia sin poner en ella al mismo tiempo una sustancia que fuese el sujeto de inherencia de la facultad misma (tal y como yo la concibo), es decir, sin añadir un alma inmaterial, resultaría necesario que la materia hubiese sido milagrosamente exaltada a recibir un poder para el cual no tiene naturalmente capacidad: al modo en que los escolásticos pretenden que Dios exalta al fuego hasta darle la fuerza para quemar de inmediato espíritus separados de la materia, lo cual es un puro milagro. Ya es suficiente con que no se pueda defender que la materia piensa, si no se pone en ella un alma imperecedera o un milagro, y que por lo tanto la inmortalidad de nuestras almas se deduzca de lo que es natural: puesto que no se puede defender que se extingue por medio de un milagro, bien por exaltación de la materia, bien por aniquilamiento del alma. Sabemos bien que el poder de Dios podría hacer mortales a nuestras almas, por inmateriales (o inmortales por su propia naturaleza) que puedan ser, puesto que siempre las puede aniquilar.

Ahora bien, no hay duda de que esta verdad de la inmaterialidad del alma puede ser deducida. Pues a la religión y a la moral les resulta infinitamente más conveniente, sobre todo en los tiempos en que estamos (en los cuales muchas personas apenas sí respetan la revelación por sí sola, ni los milagros), mostrar que las almas son naturalmente inmortales, y que si no lo fuesen sería un milagro, mejor que defender que por su naturaleza nuestras almas deben perecer, pero que no mueren en virtud

de una gracia milagrosa fundada en la sola promesa de Dios. También es sabido desde hace tiempo que quienes han querido destruir la religión natural y reducir todo a la revelada, como si la razón no nos enseñara nada al respecto, han pasado por sospechosos, y no sin razón. Nuestro autor no está entre ellos, pues defiende la demostración de la existencia de Dios, y a la inmaterialidad del alma le atribuye *una probabilidad en grado máximo,* lo cual puede ser considerado por tanto como una *certeza moral,* de manera que puedo imaginar que, al tener tanta sinceridad como penetración, bien puede estar de acuerdo con la doctrina que acabo de exponer y que resulta fundamental para cualquier filosofía razonable, pues de otro modo no veo cómo se podría evitar caer en la *filosofía fanática,* como la filosofía mosaica de Fludd [24], que explica todos los fenómenos atribuyéndolos de inmediato a Dios, por medio de milagros, o en la *filosofía bárbara,* como la de algunos filósofos y médicos de tiempos pasados, la cual se resentía todavía de la barbarie de la época, y que hoy en día es menospreciada con mucha razón: ellos justificaban las apariencias forjando adrede cualidades ocultas o facultades que eran imaginadas semejantes a pequeños demonios o duendes, capaces de hacer cuanto se quiera sin ninguna dificultad, como si los relojes de bolsillo marcasen la hora en virtud de una especie de facultad horodeíctica [25] y sin necesidad de ruedas, o como si los molinos partiesen los granos por una facultad fraccionante, sin tener necesidad de nada parecido a las ruedas de molino. En cuanto a la dificultad que han tenido diversos pueblos para concebir una sustancia inmaterial, desaparece fácilmente (al menos en parte) cuando no exije que las sustancias estén separadas de la materia, lo cual pienso que efectivamente, entre las criaturas nunca ha sucedido.

---

[24] Robert FLUDD (1574-1637), médico y místico inglés. Escribió *Philosophia Mosaica* (Gouda, 1638), y fue combatido por su antimecanicismo por GASSENDI: *Exercitatio in Fluddanam Philosophiam* (París, 1630).

[25] Horodeíctica: de ὥρα, tiempo, y δεικτικός, que muestra.

LIBRO PRIMERO

SOBRE LAS IDEAS INNATAS

Capítulo Primero

SOBRE SI EN EL ESPIRITU HUMANO HAY PRINCIPIOS INNATOS [1]

Filaletes.—Acabando de pasar nuevamente el mar, tras haber acabado mis asuntos en Inglaterra, lo primero que he pensado es venir a visitaros, para cultivar nuestra antigua amistad, y para conversar sobre materias en las que ambos tenemos mucho interés, respecto a las cuales creo haber conseguido nuevas luces durante mi estancia en Londres. Cuando antaño habitábamos en Amsterdam, muy cerca el uno del otro, ambos sentíamos gran placer en investigar sobre los principios y los medios de penetrar en el interior de las cosas. Nuestros modos de pensar eran a menudo diferentes, pero esta diversidad aumentaba nuestra satisfacción cuando reflexionábamos juntos sobre ello, sin que la contraposición de ideas que a veces se producía supusiese nada desagradable. Vos estábais a favor de Descartes y de las opiniones del célebre autor de la *Recherche de la vérité* [2],

[1] El capítulo I del *Ensayo filosófico sobre el entendimiento humano,* de LOCKE, lleva como título «No existen principios innatos en el espíritu humano». En general, todos los títulos de los capítulos del libro de Leibniz aluden o reproducen los de Locke.

[2] La obra más célebre de Nicolás MALEBRANCHE (1638-1715) fue la *De la recherche de la vérité,* publicada en 1674 y 1675.

y yo encontraba más sencillo y natural el modo de pensar de Gassendi [3], tal y como había sido expuesto por el señor Bernier [4]. En la actualidad me siento muy fortalecido por la excelente obra que ha publicado posteriormente un ilustre escritor inglés, al que tengo el honor de conocer personalmente, y que ha sido varias veces reimprimida en Inglaterra [5], bajo el modesto título de *Ensayo sobre el Entendimiento humano.* Estoy muy contento porque recientemente ha aparecido en latín y en francés [6], pues así podrá tener una utilidad más general. La lectura de dicha obra me ha resultado muy provechosa, como también la conversación con el autor, con el cual he hablado a menudo en Londres, y de vez en cuando en Oates, en casa de Milady Masham [7], la distinguida hija del célebre señor Cudworth [8], filósofo y teólogo inglés autor del Sistema intelectual, cuyo espíritu meditativo y amor por el conocimiento ella heredó: parece ser que, en base a esa amistad, ella cuidaba al autor del *Ensayo.* Y como algunos doctores de mérito le han atacado [9], tuve gusto en leer la apología que respecto a él hizo una señorita muy sensata y espiritual [10],

[3] Pierre GASSENDI (1592-1655), que en su época tuvo una gran importancia. Fueron célebres sus *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteles* (1624, segunda parte en *Opera,* 1658), así como sus *Quintas objeciones* a las *Meditaciones* de Descartes. Hizo resurgir el epicureísmo, en particular en lo que respecta a la defensa de los átomos. Fue una de las bestias negras de Leibniz.

[4] François BERNIER (1620-1688), filósofo francés que a la muerte de Gassendi publicó en Lyon un *Abregé de la philosophie de Gassendi,* en ocho volúmenes (1678), y posteriormente en siete (1684).

[5] La obra de Locke apareció en 1689, y su segunda edición, que incluía diversas correcciones, fue en 1694. Fue reimprimida en 1696 y en 1700; esta última es la que fue traducida al francés por Costes, y fue, por tanto, la base sobre la que Leibniz escribió los *Nuevos Ensayos.*

[6] La traducción francesa ya ha sido mencionada en notas anteriores; en cuanto a la traducción al latín, se debe a Burridge, y apareció en 1701 con el título: *De intellectu humano.* Fue editada en Londres, partiendo de la cuarta edición inglesa.

[7] Damaris CUDWORTH, casada en 1685 con el propietario de Oates, sir Francis Masham, que conoció a Locke ya en 1681-1683, y fue su corresponsal durante la estancia de éste en Holanda (1683-1689). Locke hizo frecuentes visitas a los Masham (1689, 1690, 1691), y a partir de 1691 vivió en su casa. Lady Masham escribió un pequeño tratado *Sobre el amor divino,* contra Norris, Malebranche y los místicos de la época. Mantuvo correspondencia con Leibniz de 1703 a 1705.

[8] Ralph CUDWORTH (1617-1688). Junto con Henry More, Teófilo Gale, Thomas Burnet, Whitcok y Tillotson formó el grupo que ha sido conocido en la historia como los «platónicos de Cambridge». Su obra más famosa es *The true intellectual system* (Londres, 1678), la cual le fue enviada a Leibniz por Lady Masham.

[9] Aparte de Stillingfleet, también atacaron a Locke John Edwards, John Norris, Thomas Burnet y John Serjant.

[10] Se trata de Catherine TROTTER-COCKBURN, la cual hizo una defensa del *Ensayo* de LOCKE y la publicó en 1702. Se titulaba *Defense of the Essay of Human*

aparte de las que él hizo por sí mismo. Dicho autor coincide bastante con el sistema de Gassendi, que en el fondo es el de Demócrito; defiende el vacío y los átomos; cree que la materia puede pensar; que no hay ideas innatas; que nuestro espíritu es una *tabula rasa* y que no pensamos constantemente: parece dispuesto a aprobar la mayor parte de las objeciones que Gassendi hizo a Descartes [11]. Ha enriquecido y reforzado dicho sistema mediante multitud de importantes reflexiones; y no dudo de que en la actualidad nuestro bando triunfa vigorosamente sobre sus adversarios, los peripatéticos y los cartesianos. Por todo lo cual os invito a leer ese libro, si es que todavía no lo habéis hecho, y si ya lo habéis leído, os suplico me digáis cuál es vuestra opinión al respecto.

Teófilo.—Me alegro de volveros a ver, después de una ausencia tan larga, feliz por la conclusión de vuestros importantes asuntos, lleno de salud, manteniendo nuestra amistad, y siempre con el mismo ardor por investigar las verdades importantes. Tampoco yo he dejado de proseguir mis meditaciones con el mismo ánimo, y creo haberlo hecho con el mismo provecho que vos, y acaso más, si ello no es vanagloria. Por otra parte, tenía más necesidad de ello, pues estábais mucho más adelantado que yo. Vos manteníais un mayor contacto con los filósofos especulativos, mientras que yo sentía mayor inclinación por la moral. Pero me he dado cuenta cada vez más de hasta qué punto la moral adquiere su firmeza en los sólidos principios de la auténtica filosofía, por lo cual posteriormente los estudié con mayor aplicación, introduciéndome en meditaciones bastante novedosas. De manera que ambos tendremos ocasión de proporcionarnos un placer recíproco y duradero al comunicarnos mutuamente nuestros progresos. Es necesario que os dé la noticia de que ya no soy cartesiano, y que no obstante me siento más alejado que nunca de vuestro Gassendi, cuya sabiduría y mérito reconozco, por otra parte. He quedado sorprendido por un nuevo sistema, que he conocido en los *Journaux des savants* de París, Leipzig y

Understanding, e iba dirigida contra los *Remarks* (1697-1699) de Thomas BURNETT, Master of the Charterhouse. Consta que Leibniz la leyó.

[11] En las *Meditaciones metafísicas*, en las Quintas objeciones, Descartes resume y critica las observaciones que había hecho Gassendi a dicha obra.

Holanda[12], y en el maravilloso Diccionario del señor Bayle, en el artículo Rorarius[13]; y desde entonces me parece que veo las cosas con una cara nueva. Ese sistema combina Platón con Demócrito, Aristóteles con Descartes, los escolásticos con los modernos, la teología y la moral con la razón. En cada caso toma el lado mejor, y a continuación va más allá de lo que hasta entonces se había ido. En él encuentro una explicación razonable de la unión del alma con el cuerpo, cosa que anteriormente había buscado en vano. Los principios verdaderos de las cosas los encuentro en las unidades de sustancia que dicho sistema introduce, y en su armonía mutua, preestablecida por las sustancia primitiva. Hay en él una simplicidad y uniformidad sorprendentes, de manera que se puede afirmar que es siempre y en todo la misma cosa, con más o menos grados de perfección. Ahora es cuando comprendo lo que Platón entendía cuando consideraba a la materia como un ser imperfecto y transitorio[14]; lo que Aristóteles quería decir con su *entelequia*[15]; en qué consiste la promesa que Plinio[16] hacía de otra vida, como Demócrito; hasta dónde tenían razón los escépticos al perorar contra los sentidos; cómo los animales son autómatas, como decía Descartes, y cómo, sin embargo, poseen almas y capacidad de sentir, como es la opinión general de los hombres; cómo se debe entender racionalmente a aquellos que han puesto vida y percepción en todas las cosas, como Cardano[17], Campane-

[12] Las primeras exposiciones de su Sistema de la armonía preestablecida las hizo Leibniz en el *Journal des Savants* de París, en las *Acta eruditorum* de Leipzig y en las *Nouvelles de la République des lettres*, en Holanda.

[13] Jerónimo Rorarius fue nuncio del Papa Clemente VII en la corte del rey Fernando de Hungría. En el artículo que Bayle le dedica en su Diccionario (ver nota 9 del prefacio), alude a las concepciones de Leibniz, elogiosamente, pero también criticando la insuficiencia de los argumentos de Leibniz contra el escepticismo. Leibniz escribió un artículo de réplica el 27 de junio de 1695 en el *Journal des Savants;* Bayle contestó en la segunda edición de su Diccionario, poniendo como apéndice el texto de Leibniz «Carta al autor de la Historia de las obras de los sabios», publicado en julio de 1698. Todavía contestó Leibniz (véase los *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt IV, 553), el cual, en general, se mostró muy satisfecho de esta polémica, que le supuso un gran provecho intelectual, según declaró a la muerte de Bayle en 1706. Una selección del Diccionario ha sido hecha recientemente (1965) por Richard H. Popkin, y en las págs. 239 a 254 puede verse parte de la polémica.

[14] PLATÓN, *Timeo*, 28a.

[15] ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, 8, 1050 a 21-23 y *De Anima* II, I, 412a, 27-28.

[16] Véase PLINIO EL ANTIGUO, *Historia Natural*, VII, 55, 189. Bayle lo cita en su Diccionario, en el artículo *Demócrito*.

[17] Jerónimo CARDAN (1501-1570) fue uno de los personajes más interesantes y

lla [18], y todavía más que ellos la difunta condensa de Connaway [19], platónica, y nuestro amigo, el señor François Mercure van Helmont [20] (aunque en ocasiones sus afirmaciones aparecen erizadas de paradojas ininteligibles), con su amigo, el señor Henry Morus [21]. Cómo las leyes de la naturaleza (buena parte de las cuales era ignorada anteriormente a este sistema) tienen su origen en principios superiores a la materia, y a pesar de ello en la materia todo sucede mecánicamente, en lo cual habían errado los autores espiritualistas que acabo de mencionar, con sus ἄρχη, e incluso también los cartesianos, al creer que las sustancias inmateriales cambiaban, ya que no la fuerza, cuando menos sí la dirección o determinación de los movimientos de los cuerpos [22], siendo así que, de acuerdo con el nuevo sistema, alma y cuerpo conservan perfectamente sus propias leyes, cada uno las suyas, y, sin embargo, el uno obedece a la otra cuanto es necesario. Por último, tras haber meditado ese sistema, me he dado cuenta de que la existencia de almas en los animales, y sus sensaciones, en nada interfiere a la inmortalidad de las almas humanas o, todavía mejor, que para concebir de modo natural nuestra inmortalidad no hay nada tan adecuado como pensar que todas las almas son imperecederas *(morte carent animae* [23]*)*, sin

polifacéticos del siglo XVI. Célebre por sus desafíos matemáticos, su nombre ha pasado a la historia como el que resolvió la ecuación de 4.º grado. La obra a la que alude Leibniz puede ser *De subtilitate*, en la cual desarrolla una teoría animista sobre la luz y sobre el calor. *Opera*, Lyon, 1631, 16 vol.

[18] Tommaso CAMPANELLA (1568-1639), dominico acusado de herejía, condenado por la Inquisición y libre en 1629 al ser declarado loco. Célebre por su utopía *La Ciudad del Sol*. En *De sensu rerum* (Frankfurt-an-Mein, 1620) atribuyó sensibilidad a toda la naturaleza.

[19] La condesa de CONNAWAY o CONWAY estuvo también entre los integrantes del círculo platónico de Cambridge. Sus opúsculos filosóficos se publicaron en 1690. *(Opuscula philosophica, quibus continentur principia philosophiae antiquissimae et recentissimae*, Amsterdam 1690. Fueron traducidos al inglés por J. Crull en 1692).

[20] François-Mercure VAN HELMONT (1618-1699), alquimista que fue amigo personal de Leibniz: él fue quien le interesó por Giordano Bruno, del cual Leibniz tomó la denominación de mónadas para las unidades sustanciales o formas sustanciales. VAN HELMONT escribió unos *Opuscula philosophica* (Amsterdam, 1690), en los cuales defiende la existencia de principios vitales inmanentes a los organismos (esos ἄρχη a los cuales alude Leibniz pocas líneas después).

[21] Henry MORE (1614-1687), de la escuela de Cambridge antes mencionada (nota 8). Sus obras fueron publicadas en dos volúmenes en 1679, bajo el título *H. Mori Cantabrigientis opera omnia*. Fue corresponsal de Descartes, y admitía principios hylárquicos análogos a los ἄρχη de Paracelso.

[22] Ver DESCARTES, *Passions de l'Ame*, I, 41 y también *L'Homme* (ed. Cousin, IV, 347).

[23] OVIDIO, *Metamorfosis*, XV, 158.

que por ello haya que tener metempsicosis alguna, puesto que no sólo las almas, sino también los animales, continúan y continuarán estando vivos, sintiendo y actuando: en todas partes al igual que aquí, y siempre y por doquier como en nosotros, de acuerdo con lo que acabo de deciros. Los estados de los animales son más o menos perfectos y desarrollados, pero nunca hay que admitir almas completamente separadas, en tanto que nosotros tenemos siempre espíritus tan puros como es posible, no obstante nuestros órganos, los cuales no pueden perturbar nuestra espontaneidad de ninguna manera. El vacío y los átomos los excluyo por métodos muy diferentes al sofisma de los cartesianos, basado en la pretendida coincidencia entre el cuerpo y la extensión. Veo que todas las cosas están reguladas y ennoblecidas mucho más allá de lo que hasta aquí se había pensado, hay materia orgánica por doquier, y nada vacío, estéril ni desdeñable, nada excesivamente uniforme, todo vario, pero con orden; y, aunque la imaginación se vea sobrepasada al respecto, el universo está en cada una de sus partes e incluso en cada una de sus unidades de sustancia, sólo que en pequeño y desde una perspectiva diferente. Aparte de esta nueva forma de analizar las cosas, ahora comprendo mejor el análisis de las nociones o ideas, y el de las verdades. Entiendo cuándo una idea es verdadera, clara, distinta, adecuada, si se puede usar esta palabra. Entiendo cuáles son las verdades primitivas, y los axiomas verdaderos, la distinción entre verdades necesarias y verdades de hecho, entre el razonamiento de los hombres y la capacidad de sacar consecuencias de las bestias, que es una sombra de lo otro. En resumen, os sorprenderéis al escuchar todo cuanto tengo que deciros, y sobre todo al comprender cómo se engrandece el conocimiento de las grandezas y perfecciones de Dios. Pues no puedo ocultaros, a vos a quien nunca disimulé nada, cuán penetrado de admiración y, si podemos atrevernos a emplear este término, de amor, me siento en la actualidad hacia esa soberana fuente de cosas y bellezas, al ver que las descubiertas por el nuevo sistema sobrepasan todo cuanto hasta aquí había sido concebido. Bien sabéis que en otras ocasiones me había deslizado un poco excesivamente lejos, y que empezaba a inclinarme algo del lado de los spinozistas, los cuales sólo atribuyen a Dios un infinito poder, pero no reconocen en

él ni perfección ni sabiduría, y que, menospreciando la investigación de las causas finales, todo lo derivan de una necesidad ciega. Pero las nuevas luces me han curado; y desde entonces he adoptado el nombre de Teófilo. Leí el libro del célebre autor inglés del que habéis hablado. Me ha gustado mucho, y he encontrado en él cosas muy interesantes. Pero me parece que hay que ir más allá, e incluso que hay que apartarse de su manera de pensar cuando ésta es más estrecha de lo necesario, y degrada no sólo la condición del hombre, sino también la del universo.

Filaletes.—Me asombráis, en efecto, con todas las maravillas que me habéis relatado, quizá con demasiada predisposición favorable como para que me las pueda creer con facilidad. Sin embargo, tengo confianza en que entre tantas novedades como me queréis regalar, haya algo sólido. En tal caso me encontraréis bien dispuesto. Sabéis que siempre me he sentido inclinado a reconocer aquello que tiene razón, y que de vez en cuando adoptaba el nombre de Filaletes. Si os place, ahora podemos utilizar estos dos nombres que tanta relación tienen. Veo un medio de llevar a cabo la prueba, pues ya que habéis leído el libro del célebre inglés, que tanto me agrada, y ya que en él se tratan buena parte de las materias que acabáis de mencionar, y sobre todo del análisis de nuestras ideas y conocimientos, lo más sencillo puede ser seguir su hilo, y ver las observaciones que tengáis que hacer.

Teófilo.—Estoy de acuerdo con vuestra propuesta. He aquí el libro.

(* 1) *Filaletes.*—Lo he leído tan a fondo que me acuerdo incluso de las expresiones, que me esforzaré en mantener. De manera que no tendré necesidad de recurrir al libro más que en algunas ocasiones, cuando lo juzguemos necesario. A continuación podemos hablar de las ideas o nociones (libro I), después de las diferentes clases de ideas (libro II) y de las palabras para expresarlas (libro III) y, por último, de los conocimientos y verdades que de ellas se pueden deducir, siendo esta última parte la que más nos va a ocupar. En cuanto al origen de las ideas creo, al igual que el autor y que otras muchas sabias personas, que no son innatas, como que tampoco hay principios innatos. Y para refutar el error de quienes las admiten, es suficiente mostrar, como se verá más adelante, que no son necesarias, y

que los hombres pueden adquirir todos sus conocimientos sin el recurso a ninguna impresión innata.

Teófilo.—Bien sabéis, Filaletes, que ya desde hace mucho tiempo pienso de manera diferente, y que siempre he estado, y continúo estando, a favor de la idea innata de Dios que sostuvo Descartes, y como consecuencia de ello a favor de otras ideas innatas, que no pueden provenir de los sentidos. En la actualidad voy todavía más lejos, en conformidad con el nuevo sistema, hasta el punto de creer que todos los pensamientos y acciones de nuestra alma provienen de su propio fondo, sin que los sentidos se las puedan proporcionar, tal y como veréis a continuación. Pero dejaré aparte por el momento este asunto y, acomodándome a los modos de expresión usuales, ya que efectivamente son buenos y sostenibles, y en un cierto sentido resulta posible afirmar que los sentidos externos son causa en parte de nuestros pensamientos, examinaré de qué manera se debe decir, según mi opinión y según el sistema corriente (refiriéndonos a la relación de los cuerpos con el alma, como los copernicanos hablan del movimiento del sol, y ello con mucho fundamento), que hay ideas y principios que no provienen de los sentidos, con los cuales nos encontramos dentro de nosotros mismos sin que los hayamos formado, aunque los sentidos nos proporcionan la ocasión de apercibirnos de su existencia. Imagino que vuestro sabio autor se ha dado cuenta de que bajo la denominación de principios innatos, a menudo sólo se muestran los prejuicios de cada cual y lo que se quiere exceptuar de las fatigas de la discusión, así como que dicho abuso habrá avivado su celo en contra de dicha suposición. Imagino, asimismo, que habrá querido combatir la pereza y la manera superficial de pensar de aquellos que, bajo el especioso pretexto de las ideas innatas y de las verdades grabadas naturalmente en el espíritu, a las cuales otorgamos fácilmente nuestro consentimiento, no se preocupan de buscar y de examinar las fuentes, las relaciones y la certeza que les corresponde a conocimientos así. En lo cual soy completamente de su opinión, e incluso creo que le llevo la delantera. Me gustaría que nuestro análisis no se restringiese; que se diesen definiciones de todos los términos aptos para ello, y que se demuestren o que se esbocen las demostraciones de todos los axiomas que no sean primitivos; todo

ello sin tener en cuenta las opiniones de los hombres al respecto, y sin preocuparse de si dan su consentimiento o no. En algo así podría haber mucha más utilidad de la que se piensa. Sin embargo, me da la impresión de que nuestro autor se ha visto arrastrado por su celo, muy loable por otra parte, excesivamente hacia el bando contrario. En mi opinión no ha distinguido suficientemente el origen de las verdades necesarias, cuya fuente está en el entendimiento, del de las verdades de hecho, que se deducen de las experiencias de los sentidos e incluso de las percepciones confusas que se dan en nosotros. Como podéis ver, no estoy de acuerdo en el punto que dais por hecho, según el cual podemos adquirir todos nuestros conocimientos sin necesidad de impresiones innatas. La continuación mostrará quién de nosotros tiene razón.

(* 2) *Filaletes.*—Vamos a verlo. Reconozco, mi querido Teófilo, que no hay opinión tan comúnmente admitida como aquella que establece que hay algunos principios verdaderos sobre los cuales los hombres generalmente están de acuerdo; por lo cual se les denomina *Nociones comunes*, κοιναὶ ἔννοιαι; de donde se infiere que es necesario que dichos principios sean otras tantas impresiones que nuestros espíritus reciben junto con la existencia (* 3). Pero, aunque fuese cierto que hay principios en los cuales está de acuerdo todo el género humano, ese consentimiento universal no demostraría que son innatas, con tal de que fuese posible mostrar, tal y como yo creo, otra vía mediante la cual los hombres han podido llegar a esta uniformidad de pensamiento (* 4). Pero lo que es mucho peor, ese consentimiento universal no existe, ni siquiera en lo referente a los dos célebres *principios especulativos* (más adelante nos referiremos a los *prácticos*), según los cuales *todo lo que es, es* y *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo* [24]. Pues bien, estas proposiciones, que sin duda

[24] Los principios de identidad y de no contradicción, que serán tratados numerosas veces en esta obra. Locke los critica sobre la base de que no toda la humanidad los conoce, y en la argumentación que hace al respecto en el (* 5) hay una negación muy nítida del concepto de inconsciente que surgirá en la modernidad: «decir que en el alma hay verdades impresas que el alma no apercibe o no entiende me parece que es una especie de contradicción, pues la acción de *imprimir* (si es que en esta ocasión significa algo real) no puede indicar otra cosa más que *hacer apercibir* algunas verdades, pues imprimir algo en el alma, sea lo que sea, sin que el alma lo aperciba, es en mi opinión algo difícilmente inteligible». Las percepciones insensibles que

consideráis *verdades necesarias* y axiomas, ni siquiera son conocidas por una gran parte del género humano.

Teófilo.—Yo no baso la certeza de los principios innatos en el consentimiento universal, pues ya os he dicho, Filaletes, que mi opinión consiste en que es necesario esforzarse en demostrar todos los axiomas que no sean primitivos. También os concedo que un consentimiento muy general, pero que no sea universal, puede proceder de una tradición extendida en todo el género humano, como ha sucedido con la costumbre de fumar tabaco, que ha sido admitida en poco menos de un siglo prácticamente por todos los pueblos, aun cuando se haya encontrado algunos pueblos insulares que, al no conocer siquiera el fuego, no corrían peligro de fumar. Así es como algunos sabios, teólogos incluso, seguidores de Arminius[25] han creído que el conocimiento de la divinidad provenía de una tradición muy antigua y generalizada; y yo me inclino a creer, efectivamente, que la enseñanza ha tenido mucho que ver en el afianzamiento y en las rectificaciones de dicho conocimiento. No obstante, parece que la Naturaleza misma contribuyó al conocimiento de la divinidad sin recurrir a ningún tipo de doctrinas: las maravillas del universo nos llevan a pensar en un poder superior. Ha habido niños sordos y mudos de nacimiento que han evidenciado su veneración por la Luna llena, y también han existido naciones que temían a los poderes invisibles, sin que sepamos que hayan aprendido nada de otros pueblos. Estoy de acuerdo, querido Filaletes, en que no es esa la idea de Dios que tenemos y a la que nos referimos; pero no por ello dicha idea de Dios deja de estar puesta en el fondo de nuestras almas, sin que haya

Leibniz tanto defiende suponen, por tanto, un primer ataque contra el primado de la conciencia, en tanto dominadora de toda impresión que pueda haber en el intelecto humano.

[25] Jakob Harmanszoon, ARMINIUS (1560-1609), teólogo holandés que dio nombre a un movimiento religioso reformista, el arminianismo, que fue contra el calvinismo y su doctrina de la predestinación. Ya en su juventud fue acusado por Gomarus de pelagianismo. El arminianismo fue una tendencia afirmadora de la libertad del hombre, y como tal atacada por el Príncipe Mauricio de Orange en el sínodo de Dort, en tanto movimiento sospechoso de republicanismo. La obra básica de Arminius es su *Great Remonstrance* (1610), de la cual tomó nombre el movimiento del siglo XIX (Remonstrant Brotherhood), continuador del Remonstrant Arminianism. Actualmente es una secta metodista.

Arminianistas de la época fueron Episcopius, Limborch y J. Clericus. Leibniz alude en concreto a EPISCOPIUS, a sus *Institutiones theologicae in quatuor libros distinctae, Opera Theologica* (1650), IV, 3, págs. 9 y sig.

sido colocada allí, como veremos, y que las leyes eternas de Dios están grabadas en ella de manera todavía más legible, por una especie de instinto. Estos son, sin embargo, principios prácticos, de los cuales también tendremos ocasión de hablar. Pero es necesario reconocer que la inclinación que tenemos a admitir la idea de Dios está en la naturaleza humana. Y aun cuando se atribuyese a la revelación su enseñanza por primera vez, la facultad que siempre han mostrado los hombres para recibir dicha doctrina proviene de la propia naturaleza de sus almas [26]. Ya veremos a continuación que las enseñanzas exteriores no hacen más que despertar lo que ya está en nosotros. Saco la conclusión de que un consentimiento bastante general por parte de los hombres es un índice, pero no una demostración de un principio innato; y que la prueba precisa y definitiva de dichos principios consiste en hacer ver que su certeza no proviene más que de aquello que hay en nosotros. Para replicar aún más a lo que decís contra la general aprobación otorgada a los dos grandes principios especulativos, pese a ser los que han sido establecidos más sólidamente, puedo deciros que, aunque no fuesen conocidos, no por ello dejarían de ser innatos, ya que sólo se les reconoce a partir del momento en que hayan sido escuchados; y añadiré también que, en el fondo, todo el mundo los conoce, y que, por ejemplo, el principio de contradicción es utilizado en todo momento, aun cuando no se le considere distintamente, y no hay bárbaro al que no ofenda la conducta de un mentiroso que se contradice en un asunto que le parezca serio. De manera que esas máximas son utilizadas sin considerarlas expresamente. Y más o menos así es como en el espíritu existen las proposiciones suprimidas en los entimemas [27], de las cuales no sólo se prescinde en la enunciación, sino también en el pensamiento.

(* 5) *Filaletes.*—Me sorprende todo cuanto afirmáis res-

[26] En la edición de Gerhardt, en este momento, hay un salto en el texto hasta el (* 19) (Nota 32), quedando alterado el orden entre ambos fragmentos. Es un salto poco justificado en función del texto de Locke, como tampoco por la respuesta de Teófilo, que más bien aconseja mantener este orden, el cual, por otra parte, es el que siguen casi todas las ediciones: la de Brunschvig, la de Azcárate y la de Ovejero. En cuanto al texto que se puede considerar como definitivo, el de la Academia de Berlín, tampoco da ese salto, y ni siquiera alude a problemas textuales.

[27] Aunque caben muchas significaciones para la palabra entimema, la más corriente en lógica, y la que va a utilizar Leibniz en esta obra, alude a un silogismo incompleto, en el cual no se expresa alguna de las dos premisas.

pecto a esos conocimientos virtuales y su encubrimiento interno, pues decir que en el alma hay verdades impresas que no son apercibidas es, según me parece, una auténtica contradicción.

Teófilo.—Si tenéis un prejuicio así, no me asombro en absoluto de que rechacéis los conocimientos innatos, pero me asombro de cómo no se os ha ocurrido que poseemos una infinidad de conocimientos de los cuales no siempre nos apercibimos, ni aun siquiera cuando nos resultan necesarios. A la memoria le corresponde guardarlos, y el recuerdo debe reproducirlos, tal y como a menudo hace, pero no siempre. A esto se le llama recordar *(subvenire)* muy acertadamente, pues la posibilidad de lograrlo requiere siempre alguna ayuda. Y es necesario que haya algo que nos determine a reproducir, entre la multitud de nuestros conocimientos, uno mejor que otro, puesto que resulta imposible pensar distintamente, a la vez, en todo lo que sabemos.

Filaletes.—En eso creo que lleváis razón: se me había escapado esa afirmación excesivamente general de que siempre nos apercibimos de todas las verdades que hay en nuestra alma, por no haber prestado suficiente atención. Mas os va a resultar algo más difícil responder a lo que voy a plantearos. Se trata de que, si de alguna proposición particular se puede afirmar que es innata, por la misma razón se podrá afirmar que todas las proposiciones razonables, las que siempre serán vistas por el espíritu como tales, ya están impresas en el alma.

Teófilo.—Os lo concedo en lo referente a las ideas puras, que contrapongo a las imágenes de los sentidos, y respecto a las verdades necesarias o de razón, que opongo a las verdades de hecho. En tal sentido, hay que afirmar que toda la Aritmética y la Geometría son innatas y están en nosotros de una manera virtual, de suerte que resulta posible encontrarlas si se las considera con atención y dejando de lado lo demás que tenemos en el espíritu, sin servirse de ninguna otra verdad aprendida por medio de la experiencia o por tradición ajena, tal y como Platón lo demostró en un diálogo, en el cual presenta a Sócrates conduciendo a un niño a verdades abstrusas por el sólo medio de las preguntas, sin enseñarle nada[28]. Por tanto,

[28] Se trata del *Menón*, 82 b-85 b.

es posible fabricarse ciencias enteras en el propio gabinete, e incluso a ciegas, sin aprender mediante la vista o el tacto las verdades necesarias; aunque también es cierto que las ideas de que tratamos no habrían sido consideradas si nunca hubiésemos visto ni tocado nada. Una admirable economía de la naturaleza hace que no podamos tener pensamientos abstractos que no se apoyen en algo sensible, aun cuando no se trate más que de caracteres como las figuras de las letras, o de sonidos; sin embargo, entre dichos pensamientos y los caracteres no existe ninguna conexión necesaria. Si estas huellas sensibles no fuesen necesarias, tampoco existiría la armonía preestablecida, sobre la cual tendré ocasión de conversar con vos más ampliamente. Pero todo eso no impide que el espíritu tome las verdades necesarias de sí mismo. De vez en cuando, se aprecia lo lejos que podría ir sin ningún tipo de ayuda, como en el caso del muchacho sueco que llegó a hacer de memoria e instantáneamente grandes cálculos, a base de cultivarla, sin haber aprendido la manera usual de contar, ni tampoco a leer y a escribir, si es que recuerdo bien lo que se me contó al respecto. Cierto es que no llegó a resolver los problemas inversos, como los planteados en la extracción de raíces; pero eso no impide que hubiera podido conseguirlo por sí mismo mediante alguna nueva habilidad de su espíritu. De manera que todo eso lo único que prueba es que existen grados en la dificultad que tenemos para apercibirnos de lo que hay en nosotros mismos. Hay principios innatos que son comunes, y muy sencillos para todos; hay teoremas que, asimismo, se descubren pronto, y constituyen las ciencias naturales, las cuales son comprendidas mejor por algunos que por otros. En fin, en un sentido más amplio que es bueno utilizar para llegar a nociones más comprehensivas y determinadas, todas las verdades que se pueden deducir de los conocimientos innatos primitivos pueden a su vez ser denominadas innatas, porque el espíritu las puede extraer de su propio fondo, aun cuando a menudo no resulte fácil. Y si alguien da a las palabras otro sentido, no quiero entrar en discusiones referentes a palabras.

Filaletes.—Ya he reconocido que en el alma puede haber cosas que no sean apercibidas, pues uno no siempre recuerda a propósito todo cuanto sabe, pero siempre hace falta

que hayan sido aprendidas, y que en alguna otra ocasión hayan sido conocidas expresamente. De tal modo que, si es posible afirmar que algo está en el alma, aunque el alma todavía no lo haya conocido, sólo puede ser porque tiene la capacidad o facultad de conocerlo.

Teófilo.—¿Y por qué no podría haber alguna otra razón, por ejemplo que el alma pueda tener algo en sí misma sin haberse apercibido de ello? Pues ya que admitís que un conocimiento adquirido puede quedarle oculto en la memoria, ¿por qué la Naturaleza no iba a haber podido ocultarle también algún conocimiento originario? ¿Acaso es necesario que una sustancia que se conozca sepa en primer lugar precisamente aquello que le es natural? ¿Acaso una sustancia (por ejemplo, nuestra alma) no puede y no debe poseer múltiples propiedades y afecciones, que resulta imposible considerar en su totalidad desde el primer momento? Los platónicos opinaban que todos nuestros conocimientos eran reminiscencias, de tal manera que las verdades que el alma trajo al nacer el hombre, a las que se denomina innatas, debían ser residuos de algún conocimiento expreso más antiguo. Pero esta opinión no tiene ningún fundamento, y resulta fácil argumentar que el alma ya debía tener conocimientos innatos en el estado precedente (si la preexistencia fuese cierta), por lejano que fuese, de modo que también éstos debían provenir de algún estado precedente, en el cual serían efectivamente innatos o al menos creados simultáneamente, o bien habría que continuar al infinito, haciendo que las almas fuesen eternas, en cuyo caso esos conocimientos de nuevo resultarían innatos, al no tener nunca comienzo el alma; y si alguno pretendiese que cada estado posterior ha poseído algo de esos estados más antiguos, lo cual no ha dejado a los siguientes, cabría responderle que algunas verdades evidentes tendrían que haber existido en cada uno de dichos estados. Y tómese de la manera que se quiera, siempre resulta evidente que, en todos los estados del alma, las verdades necesarias son innatas y su existencia se comprueba a partir de lo interior, sin que puedan establecerse a partir de experiencias, como ocurre con las verdades de hecho. ¿Por qué motivos el alma no puede poseer algo que no haya utilizado nunca? Y tener algo sin utilizarlo, ¿es lo mismo que tener la facultad de conseguirlo? Si así fuera, nunca posee-

ríamos cosas de las que pudiésemos disfrutar: pues como es sabido, aparte de la facultad y del objeto, para que la facultad se ejerza sobre el objeto a menudo hace falta alguna disposición, sea en la facultad, sea en el objeto, sea en ambos.

Filaletes.—Si se toman las cosas así, se puede decir que en el alma hay grabadas verdades que, sin embargo, el alma nunca ha conocido e incluso nunca conocerá. Lo cual me resulta extraño.

Teófilo.—No veo en ello ningún absurdo, ni siquiera aunque no se pudiera afirmar que dichas verdades existen. Pues algún día, cuando nuestras almas estén en otro estado, se pueden desarrollar en ellas cosas más relevantes que cuantas podemos conocer en el presente modo de vida.

Filaletes.—Pero aun supuesto que haya verdades que puedan estar impresas en el entendimiento sin que éste las aperciba, no veo cómo pueden diferir, por relación a su origen, de las verdades que sólo él puede conocer.

Teófilo.—El espíritu no sólo es capaz de conocerlas, sino también de encontrarlas en sí mismo, y si sólo tuviese la simple capacidad de recibir los conocimientos o la potencia activa para ello, tan indeterminada como la que tiene la cera para las figuras y la tabla rasa para las letras, no sería la fuente de las verdades necesarias, como acabo de demostrar que es: pues es innegable que los sentidos no bastan para hacernos ver la necesidad de dichas verdades, de tal modo que el espíritu tiene una disposición (tanto activa como pasiva) para sacarlas él mismo de su fondo; a pesar de que los sentidos son necesarios para darle ocasión e interés para hacerlo, y para orientar más bien hacia unas que hacia otras. Como podéis ver, las personas que piensan de otra manera, por sabias que puedan ser, parecen no haber meditado suficientemente en las consecuencias de la diferencia que existe entre las verdades necesarias o eternas y las verdades experimentales, como ya he hecho notar y como toda esta réplica demuestra. La demostración originaria de las verdades necesarias sólo proviene del entendimiento, y las restantes verdades provienen de las experiencias o de las observaciones de los sentidos. Nuestro espíritu puede conocer unas y otras, pero es origen de las primeras, y por muchas experiencias particulares que puedan tenerse de una verdad universal, sin conocer la necesi-

dad de la misma por medio de la razón misma, nunca se podría estar seguro de ella, y por siempre, mediante la sola inducción.

Filaletes.—Mas, ¿no es cierto que, si la expresión *estar en el entendimiento* significa algo, tiene que significar ser apercibido y comprendido por el entendimiento?

Teófilo.—Significa algo muy diferente: basta con que aquello que está en el entendimiento pueda ser encontrado allí, y con que los orígenes o pruebas originarias de las citadas verdades sólo estén en el entendimiento: los sentidos pueden insinuar, justificar y confirmar esas verdades, pero nunca demostrar su certeza infalible y eterna.

(* 11) *Filaletes.*—A pesar de ello, todos los que quieran tomarse el trabajo de reflexionar con alguna atención sobre las operaciones del entendimiento, encontrarán que el consentimiento que otorga el espíritu *sin esfuerzo* a determinadas verdades depende de la facultad del espíritu humano.

Teófilo.—De acuerdo. Pero precisamente esa relación particular del espíritu humano con dichas verdades convierte al ejercicio de la facultad en fácil y sencillo, y hace que se las denomine innatas. La posibilidad de entenderlas no consiste en una simple facultad: es una disposición, una aptitud, una preformación que determina nuestra alma y que hace que puedan ser deducidas de ella. Al modo en que hay diferencias entre la figura que se da a la piedra o al mármol indiferentemente y la que ya está indicada en las vetas, o están dispuestas a hacerse ver si el obrero sabe aprovecharlas.

Filaletes.—Mas, ¿acaso no es cierto que las verdades son posteriores a las ideas de las cuales surgen? Ahora bien, las ideas provienen de los sentidos.

Teófilo.—Las ideas intelectuales, que constituyen el origen de las verdades necesarias, no provienen de los sentidos: habéis reconocido que hay ideas debidas a la reflexión del espíritu cuando reflexiona sobre sí mismo. Por lo demás, es verdad que el conocimiento que expresa verdades es posterior (*tempore vel natura*[29]) al conocimiento expreso de las ideas, así como la naturaleza de las verdades depende de la naturaleza de las ideas, antes de que unas y otras estén expresamente formadas; y las verdades en las

[29] «Según el tiempo o según la naturaleza».

que intervienen ideas que provienen de los sentidos, dependen de los sentidos al menos en parte. Pero las ideas que provienen de los sentidos son confusas, y las verdades que de ellas dependen también lo son, al menos parcialmente; mientras que las ideas intelectuales y las verdades que de ellas dependen son distintas, y ni unas ni otras tienen su origen en los sentidos, aun siendo cierto que nunca pensaríamos en ellas si no tuviésemos sentidos.

Filaletes.—Pero, de acuerdo con lo que decís, los números son ideas intelectuales, y, sin embargo, sucede que en este caso la dificultad radica en la expresa formación de las ideas, pues, por ejemplo, un hombre sabe que 18 y 19 dan 37, con la misma evidencia con la que sabe que uno y dos son iguales a tres; mientras que un niño no conoce la primera proposición tan pronto como la segunda, y esto sucede porque las ideas no han sido formadas al tiempo que las palabras.

Teófilo.—Puedo concederos que la dificultad existente en la formación expresa de las verdades depende con frecuencia de la existente en la formación expresa de las ideas. No obstante, creo que en vuestro ejemplo se están utilizando ideas ya formadas. Pues aquellos que han aprendido a contar hasta 10, así como la forma de continuar mediante una determinada repetición de la escritura de las decenas, entienden sin esfuerzo lo que es 18, 19 y 37, a saber una, dos o tres veces 10, con 8, 9 ó 7: pero para deducir de ahí que 18 más 19 hacen 37, hace falta mucha mayor atención que para conocer que dos más uno son tres, lo cual en el fondo no es sino la definición de *tres.*

(* 18) *Filaletes.*—No sólo los números, o las ideas que denomináis intelectuales, tienen el privilegio de producir proposiciones a las que infaliblemente hay que asentir, desde el momento en que se las oye. También se encuentran en Física y en todas las demás ciencias, e incluso los mismos sentidos nos proporcionan algunas. Por ejemplo, la siguiente proposición: *dos cuerpos no pueden estar a la vez en el mismo lugar,* es una verdad de la que estamos igualmente persuadidos que de las máximas siguientes: *Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo,* el blanco no es el rojo. *el cuadrado no es un círculo,* lo amarillo no es lo dulce[30].

[30] Esta última máxima que expresa Filaletes no es idéntica a la que aparece en la obra de Locke, en la cual se considera la frase '*Lo amargo no es lo dulce*', mientras

Teófilo.—Existen diferencias entre estas proposiciones. La primera, que afirma que la penetración de los cuerpos es imposible, necesita prueba. Pues, en efecto, todos los que creen en las condensaciones y rarefacciones, consideradas en sentido estricto, como los peripatéticos y el caballero Digby[31], la rechazan; sin mencionar a los cristianos, la mayoría de los cuales piensan que a Dios le resulta posible lo contrario, a saber la penetración de las dimensiones. En cambio, las demás proposiciones son *idénticas,* o poco les falta, y las idénticas o inmediatas no necesitan prueba. Las que utilizan materiales suministrados por los sentidos, como la que afirma que el color amarillo no es lo dulce, se limitan a aplicar la máxima idéntica general a casos particulares.

Filaletes.—Toda proposición compuesta por dos ideas diferentes, una de las cuales contradice a la otra, por ejemplo, que el cuadrado no es un círculo, o que ser amarillo no es ser dulce, tiene que ser considerada indudable en cuanto sus términos hayan sido comprendidos, y ello con la misma certeza que *la máxima general:* es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

Teófilo.—Una de ellas es el principio (a saber, la máxima general), y la otra (es decir, la negación de una idea y otra opuesta a ella) es una aplicación del mismo.

Filaletes.—Más bien me parece que el principio general depende de la negación particular, y que ésta es el fundamento de aquél; es más sencillo entender *lo que es lo mismo no es diferente,* que el principio general de no contradicción. Ahora bien, en este caso sería necesario admitir como verdades innatas un número infinito de proposiciones de este tipo, que niegan una y otra idea, y esto sin aludir a otras verdades. Si tenemos en cuenta, además, que una proposición no puede ser innata a menos que lo sean las ideas que la componen, habrá que suponer que todas las ideas que tenemos de colores, sonidos, gustos, figuras, etc., son innatas.

Teófilo.—No veo cómo *«lo que es lo misno no es diferente»*

---

que Leibniz la cambia por '*El amarillo no es lo dulce*'. Ninguna de las ediciones de los *Nuevos Ensayos* consultadas alude a este detalle, ni siquiera la de la Academia.

[31] Sir Kelnem DIGBY (1603-1665), hombre muy polifacético, convertido al protestantismo en 1630, pero después nuevamente católico a partir de 1635. Escribió *Two Treatises, in the one of which the Nature of Bodies; in the other the Natura of Mans Soule;* y *In Way of discovery of the inmortality of reasonable Soules* (1644).

puede ser el origen del principio de contradicción, y más sencillo que él; pues me parece que al afirmar que A no es B se concede más libertad que al decir que A no es no-A. Y la razón que impide a A ser B es que B incluye a no-A. Por otra parte, la proposición *«lo dulce no es lo amargo»* no es innata, de acuerdo con el sentido que acabamos de dar al término de verdad innata. Pues los sentimientos de lo dulce y lo amargo, en efecto, provienen de los sentidos externos. De manera que se trata de un razonamiento mixto *(hybrida conclusio)*, en el cual el axioma ha sido aplicado a una verdad sensible. Pero en cuanto a la proposición *«el cuadrado no es un círculo»*, se puede decir que es innata, pues al considerarla se hace una subsunción o aplicación del principio de contracción a lo que el entendimiento suministra por sí mismo[32], siempre que nos demos cuenta de que esas ideas que son innatas implican nociones incompatibles.

(* 19) *Filaletes.*—Al defender que esas proposiciones particulares y evidentes por sí mismas, cuya verdad se admite en cuanto son pronunciadas (como que el verde no es el rojo), son consecuencias de esas otras proposiciones generales a las que consideráis como otros tantos principios innatos, parece que no tenéis en cuenta que esas proposiciones particulares son admitidas como verdades indudables incluso por aquellos que no tienen ningún tipo de conocimiento de dichas máximas más generales.

Teófilo.—Anteriormente ya respondí a esto: uno se basa en esas máximas generales, al modo en que uno se basa en las premisas mayores, las cuales, sin embargo, no aparecen cuando se razona por medio de entimemas: pues, aunque a menudo no se piense distintamente en lo que uno hace cuando razona, como tampoco en lo que se hace cuando se anda o se salta, siempre resulta verdad que la fuerza de la conclusión radica parcialmente en aquello que se suprime, y no puede provenir de otra parte, como queda claro cuando se intenta justificar dicha conclusión.

(* 20) *Filaletes.*—Pero parece que las ideas generales y abstractas son más ajenas a nuestro espíritu que las nociones y las verdades particulares: por tanto, esas verdades particulares, que pretendéis sean una aplicación del princi-

[32] Hasta aquí el trastrueque de texto de la edición Gerhardt (Nota 26).

pio de contradicción, serán más naturales al espíritu que dicho principio.

Teófilo.—Es cierto que, en primer lugar, nos apercibimos de las verdades particulares, como, asimismo, comenzamos por las ideas más compuestas y groseras: pero eso no impide en absoluto que el orden de la naturaleza comience por lo más simple, y que las causas de las verdades más particulares dependan de las más generales, hasta el punto de no ser más que ejemplos de éstas. Cuando se pretende considerar lo que virtualmente existe en nosotros antes de toda *apercepción*, es obligado empezar por lo más simple. Pues nuestros pensamientos están penetrados por los principios generales, que son los que les animan y les enlazan entre ellos; aunque no los tengamos presentes, les resultan tan necesarios como los músculos y los tendones lo son para andar. El espíritu se apoya constantemente en dichos principios, pero no es tan fácil para él llegar a discernirlos y a representárselos distinta y separadamente, pues eso exige poner gran atención en lo que se hace, y la mayor parte de las personas con poca costumbre de meditar apenas si lo intentan. ¿No tienen los chinos sonidos articulados al igual que nosotros? Y, sin embargo, al haberse acostumbrado a otras maneras de escribir, todavía no se les ha ocurrido hacer un alfabeto con esos sonidos. De manera que resulta posible poseer muchas cosas sin saberlo.

(* 21) *Filaletes.*—Si el espíritu asiente con tanta prontitud a determinadas verdades, ¿no puede deberse a la consideración misma de la naturaleza de las cosas, que no le permite juzgarlas de otra manera, en lugar de que dichas proposiciones estén naturalmente grabadas en el espíritu?

Teófilo.—Ambas cosas son verdaderas. La naturaleza de las cosas y la naturaleza del espíritu coinciden en ello. Y ya que oponéis la consideración de la cosa con la apercepción de lo que está grabado en el espíritu, esta misma objeción demuestra que aquellos cuyo partido tomáis no entienden por verdades innatas más que aquello con lo que el *instinto* estaría naturalmente de acuerdo, aun cuando sólo se conozca confusamente. Existen verdades así, y tendremos ocasión para hablar de ellas. Pero lo que se llama *luz natural* supone un conocimiento distinto, y muy frecuentemente la consideración de la naturaleza de las cosas no es más que el conocimiento de la naturaleza de nuestro espíritu y

de esas ideas innatas que no hay necesidad de buscar fuera. De manera que llamo innatas a las verdades que no necesitan este tipo de consideración para ser verificadas. En el * 5 ya he respondido a la objeción del * 22, el cual pretende que cuando se afirma que las verdades innatas están en el espíritu de un modo implícito, ello sólo significa que tiene la facultad de conocerlas; pues hice notar que, aparte de eso, tiene la facultad de encontrarlas en sí mismo, y la disposición a estar de acuerdo con ellas cuando se piensa como es debido.

(* 23) *Filaletes.*—Parece ser que vos pretendéis que a quienes les son propuestas dichas máximas generales por primera vez, no se les enseña nada nuevo. Pero es evidente que, en primer lugar, aprenden sus denominaciones, y, a continuación, las verdades e incluso las ideas de las que dichas verdades dependen.

Teófilo.—No se trata en absoluto de las denominaciones, que de alguna manera son arbitrarias, mientras que las ideas y las verdades son naturales. Pero en lo que respecta a esas ideas y verdades, me atribuís una doctrina de la que me siento muy alejado, pues continúo mostrándome de acuerdo en que aprendemos las ideas y las verdades innatas, bien considerando su origen, bien verificándolas por medio de la experiencia. De modo que no supongo lo que decís, como si, en el caso al que aludís, no aprendiésemos nada. Tampoco puedo admitir la proposición *«todo cuanto se aprende no es innato»*. Las verdades que corresponden a las denominaciones están en nosotros, y siempre las aprendemos, sea deduciéndolas a partir de su origen cuando las conocemos por razón demostrativa (lo cual demuestra que son innatas), sea probándolas por medio de ejemplos, como hacen los aritméticos vulgares, los cuales, al desconocer las reglas, sólo las saben por tradición, y antes de enseñarlas a su vez, a lo sumo las justifican mediante la experiencia, llevándola tan lejos como les parezca necesario. A veces, incluso matemáticos muy sabios, al ignorar el origen de los descubrimientos ajenos, se ven obligados a conformarse con este método inductivo por examinarlos; así procedía un célebre escritor parisino, cuando estuve allí, analizando mi demostración sobre tetragonismo aritmético[33]

[33] Uno de los descubrimientos matemáticos al que Leibniz otorgó mayor

por la sola comparación con el número de Ludolfo[34], creyendo descubrir algún error: tenía razón al mostrar dudas, pero sólo hasta el momento en que le fue comunicada la demostración, pues ésta nos ahorra dichos intentos, los cuales podrían haber continuado indefinidamente sin que hubiésemos llegado a estar completamente seguros. Esto mismo, es decir, la imperfección de las inducciones, puede comprobarse nuevamente si se recurre a la instancia de la experiencia; pues hay proposiciones en las cuales se puede ir muy lejos en las comprobaciones antes de descubrir los cambios y las leyes que en ellas existen[35].

Filaletes.—Pero, ¿no existe ningún medio de que provengan de fuera, no ya sólo los términos o palabras que se utilizan, sino también las ideas?

Teófilo.—Entonces resultaría necesario que nosotros mismos estuviésemos fuera de nosotros, pues las ideas intelectuales o de reflexión surgen de nuestro espíritu. Y me gustaría conocer cómo podríamos tener en ese caso la idea de ser, siendo seres nosotros mismos, sin encontrar al ser en nosotros.

Filaletes—»¿Y cómo replicáis al siguiente desafío de uno de mis amigos?: Si alguien —dice— puede encontrar una proposición cuyas ideas son innatas, que la diga, pues no podrá proporcionarme mayor satisfacción.

Teófilo.—Le citaría las proposiciones de la Aritmética y

---

importancia conceptual fue su demostración de que el número π era calculable mediante una serie regular, con una ley interna. Leibniz demostró que

$$\frac{\pi}{4} = \frac{1}{1} - \frac{1}{3} + \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + - \ldots$$

Con esto logró una medida para dicho número, sólo que dicha medida precisaba de infinidad de sumandos. La expresión anterior le sugería a él una nueva concepción de lo que era el número π; no tanto la proporción entre un círculo (la longitud de su circunferencia) y su diámetro, cuanto la suma de una serie infinita pero regular, con una ley o determinación interna. Véase, por ejemplo, la edición Dutens de las obras de Leibniz, tomo III, 140.

[34] A lo largo del siglo XVII al número π se le llamó *Número de Ludolfo,* en memoria del matemático holandés Van Ceulen Ludolf, el cual intentó calcular el número π por aproximación, llegando a extraer 35 decimales del mismo. Leibniz siempre contrapuso su método infinitesimal, que calculaba π mediante una serie numérica, al método puramente aproximativo de Ludolfo, en el cual no había una ley interna común a las sucesivas aproximaciones como la que existe en la ley de la serie.

[35] Uno de los capítulos menos exactos de la historia de la matemática lo constituyó el cálculo de las sumas de serie, durante el siglo XVII e incluso durante el XVIII. Para buscar la ley de la serie, que permitiese luego hallar la suma, se usaban

de la Geometría, pues todas tienen dicho carácter, y en lo que respecta a las verdades necesarias no resulta posible encontrar otras

(* 25) *Filaletes.*—Lo cual a muchos les resultaría extraño. ¿Se puede afirmar que son innatas precisamente las ciencias más difíciles y más profundas?

Teófilo.—Su conocimiento actual no lo es, pero sí que es innato aquello que puede ser denominado conocimiento virtual, como la figura trazada por medio de las vetas de mármol está en el mármol antes de que éstas sean descubiertas al trabajarlo.

Filaletes.—Pero ¿acaso es posible que cuando los niños van adquiriendo nociones procedentes del exterior, y van dándoles su aquiescencia, no tengan ningún tipo de conocimiento de aquellas verdades que surgen supuestamente innatas con ellos y constituyendo una parte de su espíritu, en el cual están, según se dice, impresas en caracteres indelebles para que puedan servir como fundamento? Si así fuera, la Naturaleza se habría esforzado inútilmente, o al menos habría grabado mal esos caracteres, puesto que no pueden ser apercibidos por ojos que ven perfectamente otras cosas.

Teófilo.—La apercepción de cuanto está en nosotros depende de una atención y un orden. Ahora bien, resulta que no sólo es posible, sino también conveniente, que los niños presten mayor atención a las nociones de los sentidos, porque la atención está regida por la necesidad. No obstante, los resultados demuestran de inmediato que la Naturaleza no se ha esforzado en imprimirnos los conocimientos innatos inútilmente, puesto que sin ellos no habría ningún medio de llegar al conocimiento actual de las verdades necesarias en las ciencias demostrativas, ni a las causas de los hechos; y no poseeríamos nada superior a las bestias.

(* 26) *Filaletes.*—Si existen verdades innatas, ¿no resulta necesario que haya pensamientos innatos?

Teófilo.—En absoluto, pues los pensamientos son acciones, y los conocimientos o las verdades, en tanto están en

---

recursos que a veces no estaban justificados, al no haberse demostrado previamente la uniformidad e incluso ni siquiera la convergencia de la serie. Así es como se llegaron a obtener sumas diferentes para una misma serie, sumas de series divergentes u oscilantes, etc. La crítica de Leibniz a la inducción, por tanto, está plenamente justificada en el contexto en que se produce, por el uso que se daba a la inducción en el cálculo de series numéricas.

nosotros, aunque no las advirtamos, son hábitos o disposiciones; y sabemos de cosas en las cuales apenas pensamos.

Filaletes.—Resulta muy difícil concebir que una verdad esté en el espíritu, si el espíritu no ha pensado nunca en dicha verdad.

Teófilo.—Es como si alguien dijese que resulta difícil concebir que haya vetas en el mármol antes de que se las descubra. Además, parece que esa objeción se aproxima demasiado a una petición de principio. Todos cuantos admiten las verdades innatas, sin basarse en la reminiscencia platónica, admiten verdades en las cuales no se ha pensado todavía. Por otra parte, ese razonamiento prueba demasiado: pues si las verdades son pensamientos, no sólo nos veremos privados de las verdades en las que nunca hemos pensado, sino también de aquellas en las cuales se ha pensado alguna vez, pero no se piensa actualmente; y si las verdades no son pensamientos, sino hábitos y aptitudes, naturales o adquiridas, nada impide que existan en nosotros algunas en las que nunca se ha pensado ni se pensará.

(* 27) *Filaletes.*—Si los principios generales fuesen innatos, deberían mostrarse con mucha mayor nitidez en el espíritu de determinadas personas en las cuales no encontramos la más mínima huella; me refiero a los niños, los idiotas y los salvajes: pues de todos los hombres son los que tienen el espíritu menos alterado y corrompido por la costumbre y por la influencia de opiniones extrañas.

Teófilo.—Creo que en este punto hay que razonar de otra manera. Los principios generales innatos no aparecen sino gracias a la atención que se les presta, pero esas personas apenas la tienen, o bien la utilizan en otras cosas. No se preocupan más que de las necesidades corporales, y es lógico que los pensamientos puros y desapasionados sean consecuencia de preocupaciones más nobles. Es cierto que los niños y los salvajes tienen el espíritu menos alterado por las costumbres, pero también lo tienen menos educado por la doctrina, que acostumbra a la atención. Sería muy poco justo que las luces más vivas fuesen a brillar mejor en los espíritus que menos las merecen y que están envueltos en nubes más espesas. No me gustaría, Filaletes, que se concediese un honor excesivo a la ignorancia y a la barbarie, cuando se es tan sabio como lo sois vos y vuestro eminente autor; sería rebajar los dones divinos.

Alguien podrá decir que cuanto más ignorante se es, más se poseen las ventajas de un bloque de mármol o de un trozo de madera, que son indefectibles e impecables. Mas por desgracia el parecido que tiene con ellos no reside en eso; en tanto uno es capaz de conocimiento, peca al desdeñar el conseguirlo, y se equivocará tanto más fácilmente cuanto menos instruido esté.

Capítulo II

SOBRE LA INEXISTENCIA DE PRINCIPIOS PRACTICOS QUE SEAN INNATOS

(* 1) *Filaletes.*—La moral es una ciencia demostrativa, y a pesar de ello no tiene principios innatos. Inclusive llegaría a ser muy difícil llegar a enunciar una regla moral que por su propia naturaleza fuese objeto de un consentimiento tan general y tan inmediato como el principio *«lo que es, es»*.

Teófilo.—Es absolutamente imposible que haya verdades de razón tan evidentes como las *idénticas* o inmediatas. Y aunque es posible afirmar en verdad que la moral tiene principios indemostrables, y que uno de los primeros y más practicados es que hay que dejarse guiar por la alegría y evitar la tristeza, sin embargo hay que precisar que ésta no es una verdad conocida por la pura razón, puesto que está fundada en la experiencia interna, o en conocimientos confusos, pues no es fácil distinguir lo que es alegría y tristeza.

Filaletes.—No es posible cerciorarse de las verdades prácticas por medio de razonamientos, discursos o cualquier otra forma de actuación del espíritu.

Teófilo.—Aunque así fuese, no por ello dejaría de haber principios innatos. Sin embargo, la máxima que acabo de citar parece de naturaleza diferente: no es conocida por la razón sino, por así decirlo, por un *instinto.* Es un principio innato, pero no pertenece a la luz natural, pues no se le conoce con plena luminosidad. No obstante, sentado ese principio, resulta posible sacar de él consecuencias científicas, y estoy sobremanera de acuerdo con vos en lo que acabáis de decir sobre que la moral es una ciencia demostrativa; pues vemos que enseña verdades tan evidentes que incluso ladrones, piratas y bandidos se ven obligados a observarlas entre ellos.

(* 2) *Filaletes.*—Pero los bandidos respetan entre sí las reglas de la Justicia sin considerarlas principios innatos.

Teófilo.—¿Y qué importa? ¿Acaso la gente se preocupa de esas cuestiones teóricas?

Filaletes.—No respetan los principios de la Justicia más que como reglas de conveniencia, cuya práctica es absolutamente necesaria para la conservación de su sociedad.

Teófilo.—Efectivamente. No se puede decir nada más acertado respecto de los hombres en general. Y así es cómo las leyes están grabadas en el alma, a saber, como consecuencia de nuestro instinto de conservación y de nuestro bienestar. ¿Acaso se piensa que las verdades están en el alma independientemente las unas de las otras, como los edictos del pretor estaban en su pregón o *album*? Dejemos aparte el *instinto* que conduce al hombre a amar a sus semejantes, pues de esto hablaré más adelante, y hablemos ahora únicamente de las verdades en tanto nos resultan conocidas por medio de *la razón.* Reconozco, asimismo, que algunas reglas relativas a la Justicia no pueden ser demostradas en toda su extensión y perfección más que suponiendo la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, y aquellas que no se derivan de los instintos humanos están grabadas en el alma como verdades derivadas. Sin embargo, los que fundamentan la Justicia únicamente en las necesidades de esta vida y en las necesidades que tienen, mejor que en el placer que se experimenta al ser justo, que es uno de los mayores cuando tiene a Dios por fundamento, corren el riesgo de parecerse un poco a una sociedad de bandidos.

(* 3) *Filaletes.*—Reconozco que la Naturaleza ha puesto en todos los hombres el deseo de ser feliz y una fuerte aversión por la miseria. Estos sí son *principios prácticos auténticamente innatos* y, de acuerdo con el destino de todo principio práctico, tienen una influencia continua en nuestras acciones. Pero se trata de inclinaciones del alma hacia el bien, y no ya de impresiones de alguna verdad que esté grabada en nuestro entendimiento.

Teófilo.—Me siento encantado de veros admitir efectivamente verdades innatas, como demostraré a continuación. Ese principio está bastante de acuerdo con el que acabo de señalar, que nos lleva a perseguir la alegría y a evitar la tristeza. Pues la *felicidad* no es otra cosa que una alegría duradera. Sin embargo, nuestra inclinación no es propiamente por la felicidad, sino por la alegría, es decir por el presente; mientras que la razón nos conduce hacia el porvenir y la duración. Ahora bien, la inclinación expresada por medio del entendimiento se transforma en *precepto* o verdad práctica: y si la inclinación es innata, también la verdad lo es, al no haber nada en el alma que no sea expresado por el entendimiento, aunque no siempre mediante una consideración actual distinta, como ya he mostrado suficientemente. Tampoco los *instintos* son siempre prácticos; los hay que contienen verdades teóricas, como los principios propios de cada ciencia y del razonamiento cuando, sin conocer su razón, los utilizamos por instinto natural. En ese sentido no tenéis posibilidad de negar los principios innatos: aun cuando queráis rechazar que las verdades derivadas sean *innatas.* Sin ambargo, si lo hiciéseis después de cuanto acabo de explicar sobre aquello a lo cual yo denomino *innato,* sería una pura cuestión nominal. Y si alguno no desea llamar así más que a las verdades que desde el principio son sabidas por instinto, no entraré en discusión con él.

Filaletes.—Todo eso está muy bien. Pero si en nuestra alma hubiese algunos caracteres que estuviesen grabados en ella naturalmente, como otros tantos principios del

[36] Cf. HORACIO, *Epístolas,* I, 16, 54: «Al tener la esperanza de engañar, confunden lo sagrado con lo profano». En el texto de Horacio se utiliza el término 'miscebis' en lugar de 'miscebunt'.

conocimiento, no podríamos conocerlos más que en tanto actuantes en nosotros, al modo en que sentimos la influencia de los dos principios que constantemente actúan en nosotros, a saber, las ganas de ser feliz y el temor de ser miserable.

Teófilo.—Hay principios cognoscitivos que influyen en nuestra alma con la misma constancia que los principios prácticos en nuestra voluntad; por ejemplo, todo el mundo utiliza las reglas para deducir consecuencias por *lógica natural,* sin darse cuenta.

(* 4) *Filaletes.*—Las reglas morales necesitan ser probadas, y, por tanto, no son innatas, como ocurre con la regla que es el origen de las virtudes referentes a la sociedad: *«no hagas a los demás lo que no quisieras que se te hiciese a ti mismo».*

Teófilo.—Siempre me hacéis la objeción que ya he refutado. Os concedo que hay reglas morales que no son *principios innatos,* pero eso no impide que sean verdades innatas, pues una verdad derivada será innata cuando la podamos extraer de nuestro espíritu. Pero existen verdades innatas que aparecen en nosotros de dos maneras, por luz natural y por instinto. Las que acabo de señalar se demuestran por medio de nuestras ideas, lo cual constituye la luz natural, mas existen conclusiones de la *luz natural* que respecto al *instinto* resultan principios. Así es como nos vemos conducidos a los actos humanitarios por instinto en tanto eso nos place, y por razón en tanto es justo. En nosotros existen, por tanto, verdades instintivas que constituyen principios innatos, que se sienten y se ratifican, incluso sin tener ninguna prueba de ellos, la cual, sin embargo, puede ser obtenida si se da razón de dicho instinto. Así, a veces utilizamos las reglas de deducir consecuencias confusamente y como por instinto, pero los lógicos encuentran la razón de ellas, así como también los matemáticos dan razón de cuanto se hace sin darse cuenta al andar y al saltar. En cuanto a la regla referente a que no se debe hacer a los otros lo que no se quisiera que nos hiciesen, no sólo necesita prueba, sino también testimonio. Puesto que si uno es el amo, quiere demasiado; ¿se deduce de ello que también a los demás se les debe demasiado? Se me dirá que esto sólo se entiende en una voluntad justa; pero de esta manera, la regla, lejos de bastarse para servir

de medida, a su vez tendría necesidad de ella. El sentido auténtico de dicha regla es que el lugar del otro es el punto de vista verdadero para juzgar equitativamente cuando se pone uno en él.

(* 9) *Filaletes.*—Muy a menudo se cometen malas acciones sin ningún remordimiento de conciencia: por ejemplo, cuando se toman las ciudades al asalto, los soldados cometen sin escrúpulos las acciones más pérfidas; países civilizados abandonaban a sus niños, y algunos caribes[37] castran a los suyos para engordarlos y comérselos. Garcilaso de la Vega hace referencia a que algunos pueblos del Perú tomaban prisioneras para hacerlas concubinas, y alimentaban a los niños hasta la edad de trece años, después de lo cual se los comían, y hacían otro tanto con las madres cuando ya no tenían niños[38]. En el viaje de Baumgarten[39], se cuenta que había un santón en Egipto que pasaba por hombre virtuoso, *eo quod non foeminarum unquam esset ac puerorum, sed tantum asellarum concubitor atarque mularum*[40].

Teófilo.—La ciencia moral (aparte los instintos, como el que nos lleva a buscar la alegría y a alejarnos de la tristeza) no es innata, a diferencia de la Aritmética, pues también depende de demostraciones que nos son suministradas por las luces interiores. Y como tales demostraciones no saltan a la vista desde el primer momento, tampoco es una maravilla increíble que los hombres no se aperciban siempre y desde el principio de todo cuanto poseen en sí, y no lean con suficiente prontitud *los caracteres de las ley natural que Dios, según San Pablo, ha grabado en sus espíritus*[41]. Sin embargo, como la moral es más importante que la aritmética, Dios ha proporcionado al hombre *instintos* que conducen de inmediato y sin razonamiento a lo que la razón ordena. Parecidamente, andamos siguiendo las leyes de la mecánica, pero sin pensar en esas leyes, o comemos, no ya

[37] En el parágrafo 9 del capítulo 2, Locke alude a diversos casos de comportamientos inmorales en familias y pueblos enteros. La mención de los caribes viene acompañada en Locke por una referencia a P. de la MARTINI ERE, *Nouveau voyage vers le Septentrion*, 1671, Dec. 1.

[38] Véase el *Ensayo* de LOCKE, en donde se da la cita del libro de GARCILASO, *Historia de los Incas*, libro I, cap. 12.

[39] Martin VON BAUMGARTEN, que escribió una *Peregrinación a Egipto, Arabia, Palestina y Siria* (1594). Locke menciona que dicho libro es bastante difícil de encontrar, por lo cual cita el pasaje completo al que se refiere, del libro II, cap. 1, pág. 73 (Cf. el *Ensayo* de Locke, libro I, cap. 2, * 9).

[40] A pie de página Locke añade que respecto a este tipo de santones se puede leer a Pietro DELLA VALLE, en una de sus Cartas, la del 25 de enero de 1616.

[41] *Romanos*, II, 14, ya citada en el Prefacio (Nota 3).

sólo porque nos es necesario, sino también, y en mayor medida, porque ello nos produce placer. Pero todos esos instintos no conducen a la acción inevitablemente; nos resistimos a ellos mediante pasiones, los oscurecemos por medio de prejuicios y los alteramos a base de costumbres contrarias. Sin embargo, la mayor parte de las veces actuamos de acuerdo con esos instintos de la conciencia, y los seguimos incluso cuando los superan impresiones más poderosas. La parte mayor y más sana del género humano les rinde testimonio. Los orientales y los griegos o romanos, la Biblia y el Corán, todos coinciden en ello; la policía de los mahometanos acostumbra castigar lo que Baumgarten cuenta, y para aprobar esas costumbres, que sobrepasan en crueldad a las de las bestias, habría que estar tan embrutecido como los salvajes americanos. Sin embargo, en otras ocasiones esos mismos salvajes sienten a la perfección lo que es justicia; y aun cuando quizás no exista práctica perversa que no esté autorizada en algún lugar y en algunas ocasiones, a pesar de ello pocas son las que no son condenadas la mayor parte de las veces y por la mayor parte de los hombres. Lo cual no sucede sin razón y, al no suceder exclusivamente en virtud del razonamiento, habrá que atribuírselo en parte a los instintos naturales. La costumbre, la tradición y la disciplina intervienen también en ello, pero lo natural es causa de que la costumbre se haya orientado en general hacia el lado bueno en lo que respecta a esos deberes. Asimismo, *lo natural* es causa también de que exista la *tradición* de la existencia de Dios. La Naturaleza concede, por otra parte, al hombre e incluso a la mayor parte de los animales afecto y dulzura hacia los de su especie. El tigre mismo *parcit cognatis maculis*[42]: de ahí proviene la célebre frase de un jurisconsulto romano: «*quia inter omnes homines natura cognationem constituit, unde hominem homini insidiari nefas esse*»[43]. Tan sólo las arañas constituyen una excepción, y se comen entre ellas, hasta el punto de que la hembra devora al macho después de haber gozado. Aparte de este instinto *sociable* universal, que en el hombre puede ser llamado *filantropía,* hay también instin-

[42] Alusión a Juvenal, Sátiras, XV, 159: *parcit cognatis maculis similis fera,* «la bestia feroz perdona a sus hermanos de raza, cuyas manchas le entroncan».
[43] Ver *Digestos,* I, 1, 3, máxima debida a Florentino: «como la naturaleza ha establecido entre todos los hombres un parentesco, no debe suceder que un hombre tienda trampas a otro».

tos particulares, como la atracción entre macho y hembra, el amor que tienen el padre y la madre a sus hijos, al que los griegos denominaban στοργὴν, y otras inclinaciones semejantes, que constituyen el derecho natural, o mejor, una imagen del derecho, que la Naturaleza ha enseñado a los animales, según los jurisconsultos romanos. En el hombre en particular existe una cierta preocupación por la dignidad y la conveniencia, que le lleva a ocultar las cosas que le rebajan, a velar por el pudor, a tener repugnancia por los incestos, sepultar los cadáveres, a no comer nunca hombres ni bestias vivas. También ella nos lleva a cuidar la reputación, incluso más allá de lo necesario, y de la misma vida; a estar sujeto a remordimientos de conciencia y a sentir esos *laniatus et ictus*, aquellas torturas y mortificaciones a las que alude Tácito[44], siguiendo a Platón[45]; aparte del temor al futuro y a un poder supremo, que también aparecen de manera bastante natural. Hay mucho de real en todo esto; pero en el fondo esas impresiones naturales, sean cuales sean, sólo son ayudas para la razón e indicios de lo que aconseja la Naturaleza. La costumbre, la educación, la tradición y la razón contribuyen a ello, pero la naturaleza humana también tiene parte. Cierto es que sin la razón todas esas ayudas no bastarían para proporcionar a la moral una certeza completa. Otra cosa que es posible consiste en negar que el hombre se aparte naturalmente de las cosas indecentes, con el pretexto, por ejemplo, de que existen personas que sólo se complacen hablando de inmundicias, e incluso algunas cuya forma de vivir les lleva a manejar excrementos, como los pueblos de Bután, que consideran a los excrementos del rey como algo aromático. Imagino que, en lo que respecta a esos instintos naturales, en el fondo pensáis como yo, aunque quizás afirméis, como hicisteis respecto al instinto que nos conduce a la alegría y a la felicidad, que esas impresiones no son verdades innatas. Pero ya he respondido que todo modo de pensar supone la percepción de una verdad, y que el modo natural de pensar lo es de una verdad innata, aunque muy a menudo confusa, como siempre son las experiencias de los sentidos externos: así se pueden distinguir las *verdades innatas* de la *luz natural* (que no contiene nada cognoscible

[44] TACITO, *Anales*, VI, 6.
[45] Véase *Gorgias*, 524 e.

distintamente), como también debe distinguirse el género de su especie, puesto que las *verdades innatas* comprenden tanto los *instintos* como la *luz natural*.

(* 11) *Filaletes*.—Una persona que conozca los límites naturales de lo justo y lo injusto, y que no los confunda, sólo podría ser considerada como el enemigo declarado de la tranquilidad y el bienestar de la sociedad de la cual forma parte. Pero los hombres los confunden en todo momento, por lo cual no los conocen.

Teófilo.—Esto es considerar las cosas de modo excesivamente teórico. Ocurre a diario que los hombres actúan contra sus conocimientos, escondiéndoselos a sí mismos para poder dirigir su espíritu hacia otras partes y seguir sus pasiones: si así no fuese, no veríamos a las personas comer y beber lo que saben va a causarles enfermedades e incluso la muerte. No descuidarían sus negocios, no harían las cosas que han hecho a veces naciones enteras. El futuro y el razonamiento pocas veces tienen tanto poder como el presente y los sentidos. Esto lo sabía muy bien aquel italiano que, teniendo que ser torturado, se propuso a sí mismo tener continuamente presente el patíbulo durante los tormentos, para así poder resistirlos, y de vez en cuando se le oyó decir: *«Io ti vedo»*, explicándolo todo a continuación cuando quedó libre. A menos que uno tome la firme resolución de considerar siempre el bien y el mal verdaderos, para buscarlo o evitarlo, uno siempre será vencido, y respecto a las necesidades principales de esta vida sucede lo mismo que con el paraíso y el infierno les ocurría precisamente a los que más creían en ello:

Cantantur haec, laudantur haec
Dicuntur, audiuntur
Scribuntur haec, leguntur haec,
Et lecta negliguntur[46].

Filaletes.—Todo principio que se suponga innato sólo puede ser conocido por cada uno como justo y conveniente.

Teófilo.—Esto es volver de nuevo a la suposición que ya he refutado tantas veces, según la cual toda verdad innata es conocida siempre y por todos.

---

[46] «Son cosas que se canta, se alaba, se habla, se escucha, se escribe, se lee y, una vez leídas, se desatienden». Cita no identificada.

(* 12) *Filaletes.*—Pero un asentimiento público en la violación de la ley demuestra que dicha ley no es innata: por ejemplo, la ley de amar y conservar a los niños fue violada por los antiguos, ya que consentían en abandonarlos.

Teófilo.—Supuesta una violación así, lo único que cabe deducir es que los caracteres de la Naturaleza no han sido bien leídos, pese a estar grabados en nuestras almas, si bien a veces demasiado ocultos por nuestros desórdenes; aparte de que para mostrar de manera irrefutable la necesidad de un deber hay que llegar a su demostración, lo cual no es nada corriente. Si la Geometría se opusiese a nuestras pasiones e intereses tanto como la moral, tampoco dejaríamos de violarla e impugnarla, pese a todas las demostraciones de Euclides y de Arquímedes, que serían consideradas como fantasías llenas de paralogismos; y Joseph Scaliger[47], Hobbes[48] y algún otro que ha escrito contra Euclides y Arquímedes, no estarían tan poco acompañados como ahora lo están. Solamente la pasión por la gloria, que dichos autores pensaban encontrar en la cuadratura del círculo y en otros difíciles problemas, les ha podido cegar hasta tal punto a personas de tanto mérito. Y si otros estuviesen interesados en lo mismo, procederían igual.

Filaletes.—Todo deber comporta la idea de ley, y una ley no puede ser conocida ni supuesta sin un *legislador* que la haya escrito, como tampoco sin penas ni recompensas.

Teófilo.—Aunque no haya legislador, puede haber *recompensas* y *penas* naturales; por ejemplo, la intemperancia viene castigada por enfermedades. A pesar de todo, como en principio no alcanza a todos, reconozco que si no existiese un Dios que no dejase crimen sin castigo ni buena acción sin recompensa, apenas podría existir ningún precepto que fuese obligatorio necesariamente.

---

[47] Joseph Justus SCALIGER (1540-1609), hijo de Julius-Caesar Scaliger, cuyas contribuciones a la crítica de textos de autores latinos y la cronología antigua fueron muy importantes, en particular su *De emendatione temporum* y su *Thesaurus temporum*. En la obra *Cyclometrica Elementa*, publicada en Leiden en 1594, en cuya Universidad tuvo una cátedra hasta su muerte, criticó las demostraciones de Euclides y Arquímedes.

[48] Thomas HOBBES escribió una obra *Sobre los principios y los razonamientos de los geómetras*, en la cual se demuestra que la falsedad y la carencia de certeza abundan en sus escritos tanto como en los de físicos y moralistas. Dicho opúsculo es de 1666. (*Opera*, IV, pág. 460-462). Ver también su *Quadratura circuli*, 1669.

Filaletes.—Por tanto resulta necesario que las ideas de Dios y de vida futura sean innatas.

Teófilo.—Estoy de acuerdo en ello, en el sentido en que ya lo he explicado.

Filaletes.—Pero esas ideas parecen estar tan lejos de haber sido grabadas naturalmente en el espíritu de los hombres que ni siquiera parecen claras y distintas para muchos hombres de estudio, pese a que hacen profesión de examinar las cosas con exactitud; hasta tal punto distan de ser conocidas por toda criatura humana.

Teófilo.—De nuevo es volver a la misma suposición, que pretende que lo que no es conocido no es innato, pese a haberla refutado tantas veces. Lo que en principio es innato no por eso es conocido clara y distintamente: frecuentemente hace falta mucho orden y atención para apercibirse de ello, y si a veces ni siquiera los estudiosos hacen gala de dichas cualidades, mucho menos lo va a lograr cualquier ser humano.

(* 13) *Filaletes.*—Pero si los hombres pueden ignorar y poner en duda lo que es innato, en vano se nos habla de principios innatos, cuya necesidad se pretende demostrar; en lugar de ayudarnos a saber sobre la verdad y la certeza de las cosas, como se pretende, respecto a esos principios nos encontraríamos en el mismo estado de incertidumbre que si no estuvieran en nosotros.

Teófilo.—No se puede poner en duda todos los principios innatos. Os mostrasteis de acuerdo en eso respecto al principio de identidad y al de contradicción, reconociendo que hay principios incontestables, pese a que en aquel momento no reconocisteis que fuesen innatos; pero de ello no se sigue necesariamente que todo cuanto es innato o está ligado a esos principios innatos tenga también una evidencia indudable.

Filaletes.—Que yo sepa, todavía nadie ha intentado darnos un catálogo completo de esos principios.

Teófilo.—¿Y acaso nos ha proporcionado alguien un catálogo completo y exacto de los axiomas de la Geometría?

(* 15) *Filaletes.*—Milord Herbert[49] quiso indicar algu-

[49] Herbert DE CHERBURY (1583-1648), metafísico, duelista, diplomático, historiador y poeta. Es el primer inglés que escribió un tratado de metafísica pura, el *De veritate* (París, 1624, Londres, 1633). Es un defensor de las «Common notions» frente a la consideración de la mente como *tabula rasa*, y entre dichas nociones comunes Locke le atribuye las siguientes: Prioritas, Independentia, Universalitas,

nos de esos principios, que son: 1. Existe un Dios supremo. 2. A Dios se le debe servicio. 3. La virtud, junto con la piedad, constituyen el mejor culto. 4. Hay que arrepentirse de los pecados propios. 5. Después de esta vida hay premios y castigos. Estoy de acuerdo en que se trata de verdades evidentes y de tal naturaleza que a una criatura razonable no le cabe más que aceptarlas, si le han sido bien explicadas. Pero mis amigos dicen que distan mucho de ser innatas; y que si esas cinco proposiciones son nociones comunes grabadas en nuestras almas por la mano de Dios, existen otras muchas que también deben ser colocadas entre ellas.

Teófilo.—Estoy de acuerdo, pues considero como innatas a todas las *verdades necesarias,* incluyendo también los *instintos.* Pero reconozco que esas cinco proposiciones no son innatas; pues pienso que se las puede y debe demostrar.

(* 18) *Filaletes.*—En la proposición tercera, según la cual la virtud es el culto más agradable a Dios, no está claro lo que se entiende por *virtud.* Si se la entiende en el sentido más usual —me refiero a lo que, de acuerdo con las diferentes opiniones imperantes en los diversos países, es tenido por laudable— tanto hace que esa proposición sea evidente como que ni siquiera sea verdadera. Y si se llama *virtud* a los actos que son conformes a la voluntad de Dios, entonces la proposición no nos enseña gran cosa, pues prácticamente es *idem eadem idem;* pues sólo querrá decir que Dios considera agradable lo que es conforme a su voluntad. Sucede otro tanto respecto a la noción de pecado en la cuarta proposición.

Teófilo.—No recuerdo haber leído que la virtud sea considerada con frecuencia como dependiente de las opiniones; al menos los filósofos no lo dicen. Es cierto que el nombre de virtud depende de la opinión de aquellos que la atribuyen a diversos hábitos o acciones, según juzguen bien o mal y hagan uso de su razón; pero en cuanto a la noción general de virtud todos se muestran bastante de acuerdo, aun cuando difieran en su aplicación. Según Aristóteles y muchos otros, la virtud es un hábito de moderar las pasio-

---

Certitude, Necessitas y Modus confirmationis. En cuanto a los principios innatos que cita Filaletes, proceden del *De religione laici* (Londres, 1645) de Herbert. Locke, no obstante, los cita a partir del *De veritate.* ed. 1756, pág. 76.

nes por medio de la razón[50], o todavía más fácil, un hábito de obrar según la razón. Y eso no puede dejar de resultarle agradable al que es razón suprema y última de las cosas, al cual nada le es indiferente, y menos que nada las acciones de las criaturas racionales.

(* 20) *Filateles.*—Es frecuente decir que la costumbre, la educación y las opiniones generales de aquellos con quienes nos relacionamos pueden oscurecer esos principios morales, supuestamente innatos. Pero si esta observación es válida, echa abajo la prueba que se intenta deducir del consentimiento universal. El modo de razonar de muchas personas se reduce a lo siguiente: los principios que las personas de buen sentido reconocen son innatos; nosotros y los que piensan como nosotros somos personas de buen sentido; luego nuestros principios son innatos. ¡Curiosa manera de razonar, que conduce por derecho a la infalibilidad!

Teófilo.—Yo no utilizo el consentimiento universal como la prueba principal, sino como una confirmación: pues las verdades innatas logradas mediante la *luz natural* de la razón llevan en sí mismas sus caracteres, como la Geometría, pues pertenecen a los principios inmediatos, que vos mismos reconocisteis como indiscutibles. Pero reconozco que resulta todavía más difícil separar los *instintos* y algunos otros hábitos naturales de las costumbres, aun cuando, según parece, resulta posible hacerlo en la mayoría de los casos. Por lo demás, me parece que los pueblos que han cultivado su espíritu tienen algún motivo para atribuirse el uso del buen sentido mejor que los bárbaros, puesto que, al domarlos con casi tanta facilidad como a las bestias, muestran suficientemente su superioridad. Si no siempre resulta posible lograrlo hasta el final, se debe a que, al igual que las bestias, se esconden en intrincadas selvas, donde es difícil someterles, y tampoco merece la pena. No hay ninguna duda de que cultivar el espíritu supone una ventaja, y si se pudiese hablar a favor de la barbarie y contra la cultura, por lo mismo se tendría el derecho a atacar la razón en nombre de las bestias, y tomarse en serio los arrebatos espirituales del señor Despréaux en una de sus *Sátiras*, donde, para discutirle a un hombre sus prerrogativas sobre los animales, pregunta si

[50] ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco*. II, 6, 1106 b 36- 1107 a 2.

«¿Teme el oso al caminante, o el caminante al oso?
Y si, por un edicto de los pastores de Libia
los leones vaciaran las dehesas de Numidia...» [51].

A pesar de todo, hay que reconocer que en algunos puntos importantes los bárbaros nos aventajan, principalmente en lo referente al vigor del cuerpo; y también en lo referente al alma se puede afirmar que en algunos aspectos su moral práctica es mejor que la nuestra, porque no tienen ni la avaricia de atesorar ni la ambición de dominar. Y es posible añadir, incluso, que el trato con los cristianos les ha hecho peores en muchas cosas: se les ha enseñado a emborracharse (llevándoles aguardiente), juramentos, blasfemias y otros vicios que antes no conocían apenas. Entre nosotros abunda más lo bueno y lo malo que entre ellos: un europeo malvado es más malvado que un salvaje, pues es refinado en el mal. Sin embargo, nada impide que los hombres lleguen a conciliar las ventajas que la Naturaleza concede a esos pueblos con las que nos proporciona la razón.

Filaletes.—¿Y cómo contestáis al dilema de uno de mis amigos?: Mucho me agradaría —dice— que los partidarios de los principios innatos me dijesen si dichos principios pueden ser borrados o no por medio de la educación y la costumbre; si no lo pueden ser, tendremos que encontrarlos en todos los hombres, y será necesario que aparezcan con claridad en el espíritu de cada hombre en particular; y si pueden ser alterados por nociones extrañas, conforme estén más cercanos a su origen deberán aparecer más nítidamente, es decir, en los niños y en los ignorantes, en los cuales las opiniones ajenas tienen una influencia mínima. Tomen el partido que tomen, verán con claridad —concluye— que está desmentido por hechos constantes y por una continua experiencia.

Teófilo.—Me asombra que vuestro sabio amigo haya confundido *oscurecer* y *borrar*, al igual que se confunde, entre los que pensáis así, *no ser* y *no aparecer*. Las ideas y las verdades innatas no pueden borrarse, pero en todos los hombres están oscurecidas (como sucede ahora) por su

[51] Alusión a BOILEAU, Sátiras, VIII, 63-65. Los dos últimos versos son inexactos. Boileau escribió: «Y si por un edicto de los pastores de Nubia, los leones de Barca vaciaran Libia...» (Barca es un antiguo reino, que llegaba hasta Egipto, y en cuyo centro se encontraba Nubia).

inclinación hacia las necesidades corporales, y aún más a menudo por las malas costumbres adquiridas. Esos caracteres de luz interna resplandecerían siempre en el entendimiento, aportando energía a la voluntad, si las percepciones confusas de nuestros sentidos no se apoderasen de nuestra atención. Es el famoso combate, del cual la Sagrada Escritura nos habla tanto como la filosofía antigua y moderna.

Filaletes.—Así, pues, nos encontramos en medio de tinieblas tan espesas y en una incertidumbre tan grande como si no hubiese en absoluto parecidas luces.

Teófilo.—No lo quiera así Dios; no tendríamos ni ciencias, ni leyes y ni siquiera la razón.

(* 21, 22, etc.) *Filaletes.*—Confío en que por lo menos estéis de acuerdo en la fuerza de los prejuicios, que frecuentemente hacen pasar por natural lo que en realidad proviene de las malas enseñanzas que se han proporcionado a los niños, y de las malas costumbres que la educación y la conversación les han imbuido.

Teófilo.—Reconozco que el eminente autor al que seguís dice cosas magníficas al respecto, y de mucho mérito si se las entiende como es debido, pero no creo que sean contrarias a la adecuada doctrina de lo natural o de las verdades innatas. Espero que no quiera llevar sus observaciones demasiado lejos; pues estoy persuadido igualmente de que muchas opiniones pasan por verdades, y no son más que consecuencias de la costumbre y la credulidad, y que, asimismo, hay otras muchas que algunos filósofos querrían hacer pasar por prejuicios y que, no obstante, están basadas en la recta razón y en la naturaleza. Tanto o más motivo hay para guardarse de aquellos que quieren innovar, lo más a menudo por pura ambición, como para desconfiar de las opiniones antiguas. Y tras haber meditado largamente sobre los antiguos y los modernos, he llegado a la conclusión de que en casi todas las doctrinas puede encontrarse buen sentido. De manera que me agradaría que los hombres de estudio buscasen algo en lo que satisfacer su ambición, ocupándose más bien en construir y avanzar que en retroceder y destruir. Desearía que se pareciesen más bien a los romanos, los cuales hacían hermosas obras públicas, que a aquel rey vándalo al que su madre recomendó que, no pudiendo pretender igualar esas

grandes construcciones, buscase el medio de destruirlas[52].

Filaletes.—El objetivo de todos los sabios autores que han combatido las verdades innatas fue precisamente impedir que bajo ese hermoso nombre pudieran introducirse puros prejuicios, para encubrir la propia pereza.

Teófilo.—En eso estamos de acuerdo, pues lejos de aprobar que se afirmen principios dudosos, querría por mi parte que se buscase la demostración incluso de los axiomas de Euclides, como algunos antiguos ya hicieron. Y si lo que se exige es el medio de conocer y de examinar los principios innatos, respondo que, de acuerdo con cuanto dije más arriba, si exceptuamos los instintos, cuya razón nos resulta desconocida, hay que tratar de reducir todo a los primeros principios, es decir, a los axiomas idénticos o inmediatos, por medio de definiciones, que no son otra cosa que una exposición distinta de las ideas. No pongo en duda que, incluso vuestros amigos, contrarios hasta ahora a las verdades innatas, aprobarán este método, que parece conforme a su principal objetivo.

---

[52] Se trata de Crocus, rey vándalo del siglo III.

Capítulo III

OTRAS CONSIDERACIONES RELATIVAS A LOS PRINCIPIOS INNATOS, TANTO RESPECTO A LOS QUE CONCIERNEN A LA ESPECULACION COMO A LOS QUE ATAÑEN A LA PRACTICA

(* 3) *Filaletes.*—Pretendéis reducir las verdades a los primeros principios, y confieso que, de haber algún principio, es sin disputa éste: *«es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo»*. No obstante, parece difícil defender que es innato, puesto que para ello es necesario estar persuadido de que las ideas de imposibilidad e identidad son innatas.

Teófilo.—Efectivamente, es necesario que aquellos que defienden las verdades innatas sostengan y estén persuadidos de que esas ideas también lo son; y reconozco que yo mismo pienso así. Las ideas de *ser*, de *posible*, de *mismo*, son innatas, por cuanto están en todos nuestros pensamientos y razonamientos, y las considero esenciales al espíritu; pero ya dije que no siempre se les concede una atención específica, y que sólo se llega a distinguirlas con el tiempo. También afirmé que, por así decirlo, somos innatos a nosotros mismos, y puesto que somos seres, el ser nos es innato; el conocimiento del ser está implicado en el que

tenemos de nosotros mismos. En las restantes nociones generales sucede algo parecido.

(* 4) *Filaletes.*—Si la idea de *identidad* es natural, y *como consecuencia* tan evidente y tan presente al espíritu que debería sernos conocida desde la cuna, me gustaría que un niño de siete años, o incluso un hombre de setenta, me dijese si un hombre, que es una criatura compuesta de alma y cuerpo, sigue siendo el mismo cuando su cuerpo ha cambiado, y si, supuesta la metempsícosis, Euforbo sería el propio Pitágoras[53].

Teófilo.—Ya dije suficientemente que lo que nos es natural no por ello nos resulta conocido desde la cuna; podemos inclusive conocer una idea sin que en principio tengamos posibilidad de resolver todas las cuestiones que se pueden deducir a partir de ella. Es como si alguien pretendiese que un niño no puede conocer lo que es el cuadrado y su diagonal, porque le costará esfuerzo saber que la diagonal es inconmensurable con el lado del cuadrado. Por lo que hace a la cuestión misma, me parece que ha sido resuelta demostrativamente por medio de la doctrina de las mónadas, que expuse en otro lugar; en lo que sigue podremos hablar con mayor amplitud de este asunto.

(* 6) *Filaletes.*—Bien me doy cuenta de que objetaría en vano al decir que el axioma que afirma que *«el todo es mayor que la parte»* no es innato, pretextando que las ideas de todo y parte son relativas, y dependen de las de número y extensión: puesto que aparentemente sostendríais que existen las respectivas ideas innatas, y que las de número y extensión también son innatas.

Teófilo.—Lleváis razón, e incluso pienso que la idea de extensión es posterior a la del todo y la parte.

(* 7) *Filaletes.*—¿Qué decís de la verdad según la cual Dios debe ser adorado?; ¿es innata?

Teófilo.—Creo que el deber de adorar a Dios lleva consigo la obligación de resaltar en las ocasiones que se le honra más que a cualquier objeto, y que esto es una consecuencia necesaria de su idea y de su existencia, lo cual significa para mí que esta verdad es innata.

---

[53] Los pitagóricos defendieron la teoría de la metempsícosis, y en particular pensaron que Pitágoras era una reencarnación de Euforbo, posteriormente de Hermotimo, etc. (Ver Diógenes LAERCIO, VIII, 1, 4). Euforbo fue un noble troyano muerto a manos de Menelao, cuyo escudo quedó colgado en Argos como trofeo. Cuando Pitágoras fue a Argos por primera vez, recordó haber visto anteriormente el escudo, pese a que éste nunca salió de Argos.

(* 8) *Filaletes.*—Mas los ateos parecen demostrar con su ejemplo que la idea de Dios no es innata. Y sin aludir a lo que nos han contado los antiguos, ¿no se han descubierto naciones enteras que no tenían la menor idea de Dios, ni nombres para aludir a Dios y al alma, como en el golfo de Soldan en Brasil, en las islas Caribes o en el Paraguay? [54].

Teófilo.—El difunto señor Fabricius[55], célebre teólogo de Heidelberg, hizo una apología del género humano, para purificarlo de la imputación de ateísmo. Se trata de un autor de gran escrupulosidad, y muy por encima de muchísimos prejuicios; sin embargo, no voy a entrar en una discusión basada en hechos. Admito que pueblos enteros no hayan pensado nunca en la sustancia suprema ni en lo que es el alma. Recuerdo que con ocasión de una petición mía, apoyada por el ilustre señor Witsen[56], intentaron proporcionarme en Holanda una traducción del Padrenuestro en la lengua de los Barantola[57], quedando frenados en el versículo *«santificado sea tu nombre»*, porque era absolutamente imposible hacer entender a los Barantolas lo que quería decir *santo.* Recuerdo asimismo que en el *Credo* de los hotentotes hubo que expresar *«Espíritu Santo»* con palabras de la región que significaban un viento suave y agradable. Lo cual no deja de ser exacto, pues nuestras palabras griegas y latinas πνευμα, *anima, spiritus,* originariamente sólo significan el aire o viento que se respira, en tanto es una de las cosas más sutiles que conocemos por medio de los sentidos: y se comienza por los sentidos para conducir poco a poco a los hombres hasta lo que está por encima de los sentidos. Sin embargo, toda la dificultad que hay en llegar a los conocimientos abstractos en nada afecta a los conocimientos innatos. Existen pueblos que no tienen

[54] Locke cita a THEVENOT y Jean DE LERY para la bahía de Soldania, al señor DE LA MARTINIÈRE *(Voyage des pays septentrionaux)* para los caribes y a Nicolás DEL TECHO *(Ex Paraquaria de Caaiguarum conversione)* para el caso del Paraguay. Véase Libro I, cap. III, * 8 del *Ensayo.*

[55] Jean-Louis FABRICIUS (1632-1697), teólogo y filósofo suizo. La obra mencionada por Leibniz es el *De ludis scenicis, Apologeticus pro genere humano contra calumniam atheismi,* Heidelberg 1682.

[56] WITSEN, teólogo holandés (1636-1708), profesor de teología en Utrecht y en Leiden. Fue corresponsal de Leibniz: véase por ejemplo la carta de Witsen a Leibniz del 16 de octubre de 1697 en la edición Dutens de las obras de Leibniz, tomo VI, II, pág. 199.

[57] Pueblo del Asia Central.

ninguna palabra que corresponda a la de Ser; ¿acaso se pone en duda que no sepan lo que significa ser, aun cuando no piensen en ello casi nunca de forma separada? Por lo demás encuentro tan interesante y tan de mi gusto lo que he leído en nuestro eminente autor sobre la idea de Dios *(Ensayo sobre el entendimiento,* libro I, cap. 3, * 9) que no puedo evitar el citarle:

> «*Los hombres apenas pueden evitar tener alguna especie de idea sobre las cosas a las cuales sus interlocutores aluden bajo determinados nombres, y si se habla de algo que lleve consigo la idea de excelencia, de grandeza o de cualquier cualidad extraordinaria que interese por lo que sea, y que se presente al espíritu con el carácter de un poder absoluto e irresistible que no puede dejar de tener* (y yo añadiría: con el carácter de una bondad grandísima, que nunca puede dejar de ser amada), *una idea así, según todas las apariencias, debe producir impresiones más fuertes y expandirse más que ninguna otra: sobre todo si se trata de una idea que coincide con las luces más simples de la razón y que se desprende naturalmente de cada parte de nuestros conocimientos. Ahora bien, así es la idea de Dios, pues los signos manifiestos de una sabiduría y poder extraordinarios aparecen tan nítidamente en toda la creación que cualquier criatura razonable que piense en ello no puede dejar de descubrir al autor de todas esas maravillas: y la impresión que el descubrimiento de un Ser así debe producir naturalmente en el alma de todos cuantos hayan oído hablar de El una sola vez es tan grande y trae aparejada consigo pensamientos de tanta importancia y tan adecuados para expandirse por el mundo, que me parece extrañísimo que pueda encontrarse sobre la Tierra una nación entera de hombres lo bastante estúpidos como para no tener ninguna idea de Dios. Esto, afirmo, me parece tan sorprendente como imaginar hombres que no tengan ninguna idea de los números o del fuego*» [58].

[58] Los subrayados no corresponden a Locke, sino a Leibniz.

Mucho me agradaría poder copiar palabra por palabra otros muchos pasajes espléndidos de nuestro autor, que nos vemos obligados a no mencionar. Señalaré únicamente que nuestro autor, al hablar de *«las luces más simples de la razón»*, que coinciden con la idea de Dios, y de cuanto naturalmente se desprende de ellas, casi no parece separarse del sentido en el que yo tomo las verdades innatas; y en cuanto a lo de que le resulte igual de extraño que haya hombres sin ninguna idea de Dios como sin idea de los números o del fuego, haré notar que los habitantes de las Islas Marianas, a las que se les dio el nombre de la reina de España, por haber favorecido sus misiones, no tenían ningún conocimiento del fuego cuando fueron descubiertos, según se cuenta en la relación que el R. P. Gobien[59], jesuita francés encargado de visitar las misiones alejadas, ha publicado y me ha enviado.

(* 16) *Filaletes.*—Si se pudiera concluir que la idea de Dios es innata partiendo de que todos los hombres sensatos han tenido esa idea, también la virtud debería de ser innata, porque los hombres sensatos siempre han tenido una idea verdadera sobre ella.

Teófilo.—No la virtud, sino la idea de virtud es innata, y acaso es lo que pretendíais decir.

Filaletes.—Tan cierto es que hay un Dios como es cierto que los ángulos opuestos que se forman por la intersección de dos líneas rectas son iguales. Y ninguna criatura razonable que se haya dedicado sinceramente a investigar la verdad de esas dos proposiciones ha dejado de dar su aquiescencia. Sin embargo, está fuera de duda que existen muchos hombres que, no habiendo orientado su pensamiento hacia ellas nunca, ignoran por igual ambas verdades.

Teófilo.—Lo reconozco, pero ello no impide que sean innatas, es decir, que pueden ser encontradas en uno mismo.

(* 18) *Filaletes.*—También resultaría provechoso tener una idea innata de la sustancia; pero sucede que no la poseemos, ni innata ni adquirida, puesto que no la tenemos ni por sensación, ni por reflexión.

Teófilo.—Soy de la opinión de que basta la reflexión para

[59] Charles LE GOBIEN (1653-1708), que publicó en 1700 una *Histoire des îles Mariannes.* (Ver pág. 44 de dicha obra, y asimismo la carta de Le Gobien a Leibniz, 18 de febrero de 1700.)

encontrar la idea de sustancia en nosotros mismos, que somos sustancias. Y dicha noción es una de las más importantes. Pero hablaremos de ella con mayor amplitud a lo largo de nuestro diálogo.

(* 20) *Filaletes.*—Si en el espíritu existen ideas innatas, sin que el espíritu piense actualmente en ellas, será necesario que por lo menos estén en la memoria, de la cual pueden ser extraídas mediante la *reminiscencia,* es decir, conocidas cuando las recuerde la memoria, como tantas percepciones que anteriormente ha habido en el alma, a menos que la reminiscencia no pueda subsistir sin reminiscencia. Pues lo que propiamente distingue a la reminiscencia de cualquier otro modo de pensamiento es la persuasión según la cual interiormente se está seguro de que una idea ha estado anteriormente en nuestro espíritu.

Teófilo.—Para que en nuestro espíritu haya conocimiento, ideas o verdades, de ningún modo es necesario que hayamos pensado actualmente en ellas alguna vez: no son más que hábitos naturales, es decir disposiciones y actitudes activas y pasivas, y no sólo *tabula rasa.* Los platónicos, sin embargo, creían que ya habíamos pensado actualmente en aquello que encontramos en nosotros; y para refutarlos no basta con decir que no nos acordamos de ello, pues es seguro que repetimos una infinidad de pensamientos que habíamos olvidado haber tenido. Sucede que un hombre puede haber creído escribir un verso nuevo, cuando resulta que lo había leído hace mucho tiempo palabra por palabra en algún poeta antiguo. Y a menudo tenemos una facilidad poco común para concebir determinadas cosas, debida a que ya las habíamos concebido en otra ocasión, sin que nos acordásemos de ello. Es posible que un niño que se quede ciego olvide haber visto alguna vez la luz y los colores, como le sucedió a la edad de dos años y medio, a causa de la viruela, al célebre Ulric Schonberg, nacido en Weide, en el Alto Palatinado, y que murió en Könisberg (Prusia) en 1649, donde había enseñado filosofía y matemáticas ante la admiración de todo el mundo. Bien pudiera suceder que a un hombre así le queden efectos de las impresiones antiguas, sin que se acuerde de ellas. Creo que los sueños nos remueven a menudo pensamientos antiguos, de una manera similar. Cuando Julius Scaliger hizo un elogio en verso de los hombres más célebres de Verona, se le apareció en

sueños un hombre que se autodenominaba Brugnolus, bávaro de origen pero posteriormente afincado en Verona, y se lamentó por no haber sido mencionado. Julius Scaliger, aunque no se acordaba de haber oído hablar de él anteriormente, no dejó de hacer versos elegíacos en su honor con motivo de su sueño. Más adelante, su hijo Joseph Scaliger[60], viajando por Italia, supo con más exactitud que en Verona había habido en otro tiempo un célebre gramático de ese nombre, el cual había contribuido a la restauración de las bellas letras en Italia. Esta historia, junto con la elegía, se encuentra en los poemas de Scaliger padre, y en las cartas del hijo. También aparece citada en las *Scaligerana,* recopilación de las conversaciones de Joseph Scaliger. Hay muchos indicios de que Julius Scaliger había sabido algo sobre Brugnolus, y no se acordaba ya, y que el sueño fue la renovación parcial de una idea antigua, aun cuando no haya tenido la *reminiscencia* propiamente dicha, la cual nos hace saber que ya hemos tenido la misma idea. Por lo menos no veo ninguna necesidad que nos obligue a asegurar que de una percepción no queda ninguna huella, aun cuando no sea suficientemente profunda como para acordarse de que ya se ha tenido.

(* 24) *Filaletes.*—Es preciso que reconozca que resolvéis con mucha naturalidad las dificultades que os he planteado respecto a las verdades innatas. Acaso es porque nosotros no las combatimos en absoluto en el sentido en que vos las defendéis. De manera que me limitaré a insistir en que hubo razones para temer que la existencia de verdades innatas fuese a servir de pretexto a los perezosos para eximirse del esfuerzo de la investigación, y fuese a proporcionar a los doctores y maestros el cómodo recurso de que el *principio de los principios* consiste en que los principios no deben ser puestos en cuestión.

Teófilo.—Ya he dicho que si el propósito de vuestros amigos consiste en aconsejar que se busquen las pruebas de las verdades que vayan a ser admitidas, sin distinguir si son innatas o no, estamos completamente de acuerdo, y el defender que hay verdades innatas, de la manera en que yo

---

[60] Véase nota 5 del Prefacio y nota 47 del libro I. En este caso se alude a la *Epistola de vetustate,* 1644, pág. 48-49. Para lo referente al padre puede verse también *Opuscula varia,* 1610, pág. 394 y sig., y la historia contada por el hijo aparece en *Scaligerana,* 1695, pág. 69-71.

lo hago, a nadie le ahorra dicho esfuerzo, pues aparte de que se propugna buscar la razón de los instintos, por otra parte una de mis reglas más importantes consiste en que resulta beneficioso buscar la demostración incluso de los axiomas, y recuerdo que en París, cuando se burlaban del ya anciano Roberval[61] porque pretendía demostrar los de Euclides, siguiendo el ejemplo de Apolonio y de Proclo[62], hice ver la utilidad de una investigación así. En lo que se refiere al principio mantenido por aquellos que piensan que no se debe disputar con los que niegan los principios, en mi sistema no hay lugar para él, salvo en lo referente a los principios que no pueden tener ni duda ni prueba. Es cierto que, para evitar escándalos y desórdenes, se pueden establecer reglamentos para las disputas públicas y otras controversias, en virtud de las cuales se prohiba poner en duda algunas verdades establecidas: pero eso es más bien un asunto de policía que de filosofía.

[61] Véase más adelante el capítulo 7 del libro IV.

[62] APOLONIO DE PÉRGAMO fue el más grande geómetra de la antigüedad, junto con Euclides, y sus *Cónicas* son una obra clásica. Aparte ya de la importancia técnica de sus escritos, tiene gran interés teórico el intento de demostrar el axioma de Euclides según el cual «Dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí», sobre la base del concepto de lugar. Proclo ha sido quien nos conservó este razonamiento de Apolonio, que a continuación discute, señalando algunos supuestos implícitos en dicho razonamiento. Véase PROCLO, *Comentarios sobre el primer libro de Euclides*, ed. Friedlein, pág. 194.

LIBRO II

SOBRE LAS IDEAS

Capítulo Primero

DONDE SE TRATA DE LAS IDEAS EN GENERAL, E INCIDENTALMENTE SE EXAMINA SI EL ALMA DEL HOMBRE PIENSA SIEMPRE

(* 1) *Filaletes.*—Después de haber examinado si las ideas son innatas, consideremos su naturaleza y sus diferencias. ¿No es verdad que la idea es el objeto del pensamiento?

Teófilo.—En efecto, con tal de que añadáis que es un objeto inmediato interno, y que dicho objeto es una expresión de la naturaleza o de las cualidades de las cosas. Si la idea fuese la *forma* del pensamiento, surgiría y se acabaría con los pensamientos actuales que a ella responden; pero siendo su objeto, puede ser anterior y posterior a los pensamientos. Los objetos externos sensibles son tan sólo *mediatos,* puesto que no pueden actuar sobre el alma de modo inmediato. Dios es el único objeto *externo inmediato.* También resulta posible decir que el alma misma es su objeto inmediato *interno,* pero eso en tanto contiene ideas, o aquello que responde a las cosas. El alma es un mundo pequeño donde las ideas distintas son una representación de Dios y las confusas una representación del universo.

(* 2) *Filaletes.*—Mis amigos, que suponen que el alma es en principio una tabla rasa, sin ningún tipo de caracteres

y sin ninguna idea, se preguntan cómo llega a tener ideas, y por qué medio llega a tenerlas en cantidad tan prodigiosa. A eso responden con una palabra: por la experiencia.

Teófilo.—Esta *tabula rasa* de la que tanto se habla, en mi opinión no es más que una ficción que no concuerda con la naturaleza y que se fundamenta únicamente en las nociones incompletas de los filósofos, como el vacío, los átomos y el reposo absoluto o relativo de dos partes de un todo entre sí, o como la materia prima cuando se la concibe sin ninguna forma. Las cosas uniformes, que no llevan en sí mismas ninguna variedad, sólo son abstracciones, como el tiempo, el espacio y los demás seres de las matemáticas puras. No hay cuerpo cuyas partes estén en reposo, y no hay sustancia que no se distinga en algo de otra cualquiera. Las almas humanas no sólo difieren de las restantes almas, sino también entre ellas, aunque las diferencias no sean de las denominadas específicas. De acuerdo con la prueba que creo poseer, toda cosa sustancial, sea alma o cuerpo, tiene su relación propia con todas las demás; y una y otra siempre deben diferir según *determinaciones intrínsecas.* Y aquellos que hablan de tabla rasa, tras haber desprovisto al alma de ideas, no pueden decir qué es lo que queda, como les ocurre a los filósofos de la Escuela, que no le dejan nada a su materia prima. Se me responderá acaso que esta *tabla rasa* de los filósofos sólo quiere significar que el alma natural y originariamente sólo posee puras facultades. Pero las facultades sin ningún tipo de acto, en una palabra, las puras potencias de la Escuela, son asimismo ficciones que la naturaleza desconoce y que sólo se obtienen a base de hacer abstracciones. Pues, ¿dónde sería posible encontrar en el mundo una facultad que se reduzca a la sola potencia y no ejerza ningún acto? Siempre existe una disposición a la acción, y a una determinada acción mejor que a otra. Y aparte de la disposición, existe una tendencia a la acción, e inclusive, en cada sujeto existen una infinidad de tendencias: dichas tendencias nunca existen sin algún tipo de efecto. Concedo que la experiencia es necesaria para que el alma se vea determinada a tales o cuales pensamientos, y para que tome en cuenta las ideas que hay en nosotros, pero ¿cómo la experiencia y los sentidos pueden llegar a producir ideas? ¿Tiene el alma ventanas, se parece a las tablillas? ¿Es como la cera? Es claro que cuantos conciben

así al alma, en el fondo la hacen corporal. Se me objetará el axioma admitido por los filósofos, según el cual *«nada hay en el alma que no venga de los sentidos»*. Pero hay que exceptuar al alma misma, y a sus afecciones. *«Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu,* excipe: *nisi ipse intellectus»*. El alma entraña al ser, la sustancia, lo uno, lo mismo, la causa, la percepción, el razonamiento, y otras muchas nociones que los sentidos no pueden proporcionar. Esto está bastante de acuerdo con el autor del *Ensayo,* el cual busca la fuente de buena parte de las ideas en la reflexión del espíritu sobre su propia naturaleza.

Filaletes.—Espero entonces que concordaréis con dicho autor en que todas las ideas provienen de la sensación o de la reflexión, es decir, de las observaciones que hacemos de los objetos exteriores y sensibles o de las operaciones de nuestra alma.

Teófilo.—Para evitar una contestación en la cual ya nos hemos detenido excesivamente, os diré de antemano que cuando decís que las ideas nos vienen de una de esas causas, entiendo de su percepción actual; pues creo haber mostrado que están en nosotros antes de ser apercibidas, en tanto poseen algo característico.

(* 9) *Filaletes.*—Veamos tras eso cuándo hay que decir que el alma empieza a percibir y a pensar actualmente en las ideas. Sé bien que existe una concepción que afirma que el alma piensa siempre y que el pensamiento actual es tan inseparable del alma como la extensión actual es inseparable del cuerpo[1]. (* 10) Pero no puedo concebir que al alma le sea más necesario pensar siempre que a los cuerpos estar siempre en movimiento, al ser la percepción al alma lo que el movimiento es al cuerpo. Esto último, al menos, me parece muy razonable, y quisiera conocer vuestra opinión al respecto.

Teófilo.—Vos mismo lo habéis dicho. La acción no le corresponde al alma menos que al cuerpo, pues un estado del alma sin pensamiento o un reposo absoluto del cuerpo me parecen igualmente contradictorios a la naturaleza, aparte de que no hay ejemplo de ello en el mundo. Una sustancia que esté en acción alguna vez lo estará siempre, pues todas las impresiones permanecen, y únicamente se

[1] Se trata del cartesianismo.

mezclan con las nuevas. Al golpear un cuerpo se provoca o determina en él una infinidad de torbellinos, como en un líquido, pues, en el fondo, todo sólido tiene un cierto grado de liquidez, y todo líquido un grado de solidez, y nunca existe medio de impedir enteramente esos torbellinos internos: por tanto, está permitido creer que, si el cuerpo nunca está en reposo, el alma que se corresponde con él tampoco está nunca sin percepción.

Filaletes.—Mas acaso sea un privilegio del autor y conservador de las cosas el que, siendo infinito en sus perfecciones, nunca duerme ni dormita. Lo cual no conviene a ningún ser finito, o por lo menos a un ser como el alma humana.

Teófilo.—Es seguro que nosotros dormimos y dormitamos, y que Dios no lo hace. Pero de ello no se sigue que carezcamos de percepción mientras dormitamos. Si se mira bien, más bien sucede lo contrario.

Filaletes.—En nosotros existe algo que tiene el poder de pensar, pero de ello no se sigue que siempre lo tengamos en acto.

Teófilo.—Las potencias verdaderas nunca son meras posibilidades. Siempre existe la tendencia y la acción.

Filaletes.—Pero la proposición «el alma piensa siempre» no es evidente por sí misma.

Teófilo.—Tampoco digo eso. Es necesario algo de atención y de razonamiento para llegar a ella: vulgarmente no se dan cuenta de ella, como tampoco de la presión del aire, o de la redondez de la tierra.

Filaletes.—Mi duda consiste en que, si he pensado la noche precedente, es una cuestión de hecho, y hay que resolverla por medio de experiencias posibles.

Teófilo.—Esa cuestión se dilucida del mismo modo en que se prueba que hay cuerpos imperceptibles y movimientos invisibles, pese a que algunas personas los encuentren absurdos. Existen incluso infinidad de percepciones apenas notadas, que no se distinguen lo bastante mediante la

---

[2] John NORRIS (1657-1711), discípulo de Malebranche, que estuvo en relaciones con los platónicos de Cambridge y con Locke (gracias a su influencia llegó a rector de Bemerton), para luego polemizar con ellos y con Locke. Su obra principal es *Reflections on the conduct of human life* (1690) y, en ese mismo año, en la obra *Christian blessedness*, fue cuando criticó el *Ensayo* de Locke.

apercepción o el recuerdo, pero que se hacen conocer por medio de sus seguras consecuencias.

Filaletes.—Cierto autor nos ha objetado[2] que defendemos que el alma deja de existir, por cuanto no sentimos que exista durante nuestro sueño. Pero dicha objeción sólo puede provenir de un punto de vista muy extraño; pues no decimos que en el hombre no exista alma porque no sintamos que exista durante nuestro sueño, sino únicamente que el hombre no puede pensar sin apercibirse de ella.

Teófilo.—No he leído el libro en el que se expone dicha objeción, pero objetaros tan sólo que del hecho de que no se perciba pensamiento no se sigue que por ello deje de existir, no constituiría ningún error; pues de otro modo se podría decir, por la misma razón, que no existe alma en tanto no la apercibamos. Y para refutar esta objeción hay que demostrar en particular respecto al pensamiento que le es esencial ser apercibido.

(* 11) *Filaletes.*—No me resulta fácil concebir que algo pueda pensar y no sienta lo que piensa.

Teófilo.—Este es, sin duda, el meollo del asunto, y la dificultad que ha embrollado a tantas personas. Y he aquí el modo de salir de ella. Se trata de que hace falta considerar que pensamos simultáneamente en cantidad de cosas, pero sólo tenemos en mente los pensamientos más llamativos: y no podría ser de otra manera, pues si tuviésemos todo en cuenta habría que pensar con atención en infinidad de cosas al mismo tiempo, todas las que sentimos e impresionan nuestros sentidos. Digo más: de todos nuestros pensamientos pasados queda algo, y nada de todo esto puede ser borrado por completo. Ahora bien, cuando dormimos sin soñar o cuando estamos aturdidos por algún golpe, caída, síntoma o cualquier otro accidente, en nosotros se forma una infinidad de sentimientos pequeños confundidos. La misma muerte no puede producir un efecto diferente en los seres vivos, que sin duda tarde o temprano deben volver a poder distinguir sus percepciones, pues todo va por orden en la naturaleza. Reconozco, sin embargo, que, en dicho estado de confusión, el alma carece de placer o dolor, pues éstas son percepciones captables.

(* 12) *Filaletes.*—¿No es cierto que aquellos de los que nos estamos ocupando ahora (es decir, los cartesianos, los cuales creen que el alma piensa siempre) atribuyen vida

a todos los animales diferentes de los hombres, sin atribuirles por ello un alma que conozca y piense; y que no encuentran ninguna dificultad en decir que el alma puede pensar sin estar unida a un cuerpo?

Teófilo.—En cuanto a mí, opino de otra manera, pues aunque estoy con los cartesianos en cuanto afirman que el alma piensa siempre, no lo estoy en los otros dos puntos. Pienso que las bestias tienen almas imperecederas, y que las almas humanas, como todas las demás, nunca existen sin cuerpo: mantengo incluso que únicamente Dios, en tanto es un acto puro, está enteramente exento de cuerpo.

Filaletes.—Si hubiéseis opinado como los cartesianos, hubiese argumentado que los cuerpos de Castor y Póllux, al poder tener o no alma sin por ello dejar de estar vivos, y poder asimismo estar el alma en un cuerpo o fuera de él, podría suponerse que Castor y Póllux no tenían más que una sola alma, que actuaba alternativamente en el cuerpo de esos dos hombres dormidos y despertados por turno: de modo que serían dos personas tan diferentes como lo pueden ser Castor y Hércules.

Teófilo.—Haré a mi vez otra suposición, que me parece más real. ¿No es cierto que siempre se debe admitir que tras un gran intervalo de tiempo o algún gran cambio podemos caer en un olvido completo? Se dice que Sleidan olvidó todo cuanto sabía antes de morir[3]: y existen otros muchos ejemplos de este triste acontecimiento. Supongamos que un hombre así rejuvenezca y aprenda todo de nuevo: ¿será por ello otro hombre? Por tanto, lo que hace que un hombre sea el mismo no es solamente el recuerdo. Sin embargo, la ficción de un alma que animase sucesivamente cuerpos diferentes, sin que lo sucedido cuando estuvo en uno le influya en el otro, es una de las ficciones contrarias a la naturaleza de las cosas, y proviene de las nociones incompletas de los filósofos, como la de espacio sin cuerpos o cuerpo sin movimiento; todas ellas se desvanecen en cuanto se profundiza un poco, pues hay que dar por sabido que cada alma guarda todas las impresiones precedentes, y no puede partirse en dos de la manera antedicha: en cada sustancia, el futuro tiene una ligazón perfecta con el pasado, y en esto consiste la identidad del

[3] Johannes Sleidannus, Sleidan (1506-1556), historiador alemán de la Reforma.

individuo. Sin embargo, el recuerdo no siempre es necesario, y a veces ni siquiera posible, por la multitud de impresiones presentes y pasadas que concurren en nuestros pensamientos presentes, pues no creo que en el hombre haya pensamientos que no tengan algún efecto más o menos confuso o algún resto mezclado en los pensamientos siguientes. Se pueden olvidar muchas cosas, pero también es posible rememorar algunas muy lejanas, si uno es llevado a ellas adecuadamente.

(* 13) *Filaletes.* Los que consiguen dormir sin soñar jamás podrán convencerse de que sus pensamientos estén en acción.

Teófilo.—Mientras se duerme, nunca deja de tenerse algún sentimiento, más o menos débil, incluso cuando no se sueña. El despertar mismo así lo indica, y cuanto más fácilmente uno puede ser despertado, tanto mayor impresión tenemos de lo que sucede fuera de nosotros, aunque dicha impresión no siempre sea lo suficientemente fuerte como para hacernos despertar.

(* 14) *Filaletes*—Parece muy difícil concebir que por un momento el alma esté pensando en un hombre dormido y al instante siguiente lo haga en un hombre despierto, sin que se acuerde de ello.

Teófilo.—Eso no sólo resulta fácil concebirlo, sino que incluso se puede observar diariamente algo parecido en el estado de vigilia; pues siempre hay objetos que llaman la atención de nuestra vista o de nuestro oído, y por lo tanto también afectan a nuestra alma, sin que nos demos cuenta, porque nuestra atención está absorta en otros objetos, y ello es así hasta que el objeto sea capaz de atraerse su atención, redoblando su actividad o por cualquier otro medio; respecto al objeto anterior, era como un sueño peculiar; y dicho sueño puede llegar a hacerse general si retiramos nuestra atención respecto de todos los objetos. El dividir la atención, debilitándola, es también un medio para dormirse.

Filaletes.—Conocí a un joven que en su juventud se había dedicado al estudio y tenía una memoria bastante buena, y que no había tenido nunca ningún sueño hasta que tuvo una fiebre, de la cual acababa de curarse cuando habló conmigo, a la edad de veinticinco o veintiséis años.

Teófilo.—También a mí me han hablado de un hombre

de estudio y de edad mucho más avanzada que jamás había tenido ningún sueño. Pero la constancia en la percepción por parte del alma no sólo hay que fundamentarla en los sueños, pues ya hice ver cómo incluso al dormir se tiene alguna percepción de lo que sucede fuera.

(* 15) *Filaletes.*—Pensar muy a menudo, y no conservar en absoluto el recuerdo de lo que se ha pensado es pensar inútilmente.

Teófilo.—Toda las impresiones tienen algún efecto, pero no siempre se pueden captar todos los efectos; cuando me vuelvo a un lado en lugar de al otro, muy a menudo se debe a un encadenamiento de impresiones pequeñas, de las cuales no me doy cuenta, pero que hacen que un movimiento sea más incómodo que el otro. Todas nuestras acciones no deliberadas resultan de la confluencia de pequeñas percepciones, e incluso nuestras costumbres y nuestras pasiones, que tanto influyen en nuestras deliberaciones, provienen de ellas: dichos hábitos nacen poco a poco, y por tanto sin las pequeñas percepciones no llegaríamos a configurar disposiciones tan apreciables. Ya indiqué que quien niega esos efectos en la moral se parece a las gentes poco instruidas que niegan los corpúsculos invisibles en física; y por el contrario, entre los que hablan de la libertad distingo algunos que, al no tener en cuenta esas impresiones insensibles, capaces de inclinar el fiel de la balanza, se imaginan una indiferencia completa en las acciones morales, como la del asno de Buridán[4], partido en dos entre dos prados. De eso hablaremos con mayor amplitud más adelante. Afirmo, sin embargo, que estas impresiones, sin obligar fatalmente son las que acaban por inclinarnos a un lado o a otro.

Filaletes.—Quizá se dirá que en un hombre despierto que piensa su cuerpo está para algo, y que el recuerdo se conserva por medio de las huellas que deja en el cerebro, mientras que cuando duerme, el alma tiene su pensamiento aparte, en sí misma.

Teófilo.—Estoy muy lejos de decir algo parecido, puesto que creo que entre alma y cuerpo siempre existe una

---

[4] Jean Buridan fue un ocamista, rector de la Universidad de París, que murió el año 1350. En sus controversias, propuso el dilema de un asno que tuviese tanta hambre como sed, y al que se le pusiese agua a un lado y al otro avena: ¿moriría de hambre y sed, por no decidir cuál era mayor?

correspondencia exacta, y puesto que, para probar que el alma tiene semejantes, me sirvo de las impresiones del cuerpo que no son apercibibles, sea al dormir, sea en estado de vigilia. Afirmo incluso que en el alma sucede algo que se corresponde con la circulación sanguínea y con todos los movimientos internos de las vísceras, lo cual sin embargo no se nota, al modo en que quienes habitan junto a un molino de agua no se dan cuenta del ruido que produce. Si durante el sueño o durante la vigilia hubiese impresiones corporales que no afectasen al alma en absolutl, habría que poner límites a la unión entre alma y cuerpo, y las impresiones corporales necesitarían una determinada figura y magnitud para que el alma pudiese sentirlas; lo cual no se puede sostener, si el alma es incorporal, pues entre una sustancia incorporal y tal o cual modificación de la materia no existe razón común. En una palabra, decir que el alma no tiene más percepciones que aquellas que son apercibidas constituye una gran fuente de errores.

(* 16) *Filaletes.*—La mayoría de los sueños que recordamos son extravagantes y mal ensamblados. Por lo tanto, se debería decir que el alma debe al cuerpo la facúltad de pensar razonablemente, o que no retiene ninguno de sus soliloquios razonables.

Teófilo.—El cuerpo responde a todos los pensamientos del alma, razonables o no, y también los sueños dejan sus marcas en el cerebro, como los pensamientos de los que velan.

(* 17) *Filaletes*—Ya que estáis tan seguro de que el alma piensa siempre actualmente, me gustaría que me dijéseis cuáles son las ideas que hay en el alma de un niño de estar unida al cuerpo, o precisamente en el momento de su unión, antes de que haya recibido ninguna idea por vía de sensación.

Teófilo.—Según los principios de mi sistema resulta fácil satisfaceros. Las percepciones del alma responden siempre naturalmente a la constitución del cuerpo, y cuando en el cerebro hay multitud de movimientos confusos y poco distinguidos, como les sucede a los que tienen poca experiencia, tampoco los pensamientos del alma (según el orden de las cosas) pueden ser distintos. Sin embargo, el alma nunca está privada del socorro de la sensación, porque siempre expresa a su cuerpo, y ese cuerpo siempre se ve

afectado por los ambientes en una infinidad de maneras, las cuales a menudo no producen más que una impresión confusa.

(* 18) *Filaletes.*—Veamos otra pregunta que plantea el autor del *Ensayo.* Me gustaría —dice— que quienes defienden con tanta seguridad que el alma del hombre o (lo que es lo mismo) que el hombre piensa siempre, me dijeran cómo lo saben.

Teófilo.—Quizás haga falta todavía una seguridad mayor para negar que en el alma sucede algo sólo porque no nos apercibimos de ello; pues lo que puede ser captado ha de estar compuesto de partes que no pueden serlo, ya que nada puede nacer de repente, ni el movimiento ni tampoco el pensamiento. En resumen, es como si alguien se preguntase hoy en día cómo conocemos los corpúsculos insensibles.

(* 19) *Filaletes.*—No recuerdo que los que dicen que el alma piensa siempre digan también que el hombre piensa siempre.

Teófilo.—Imagino que es debido a que se refieren al alma separada, pero sin embargo concederán gustosamente que durante la unión el hombre piensa siempre. En cuanto a mí, al tener motivos para mantener que el alma nunca está separada de algún tipo de cuerpo, creo que se puede decir absolutamente que el hombre piensa siempre y pensará siempre.

Filaletes.—Igualmente ininteligible parece decir que el cuerpo es extenso y no tiene partes como decir que algo piensa sin apercibirse de que piensa.

Teófilo.—Perdonadme, pero me veo obligado a deciros que cuando admitís que en el alma no existe nada que no sea percibido por ella, se trata de una petición de principio que ya fue tratada en nuestra primera conversación, en la cual se utilizó para destruir las ideas y las verdades innatas. Si nos mostrásemos de acuerdo con dicho principio, aparte de que chocaríamos con la experiencia y la razón, renunciaríamos sin motivo a lo hasta aquí dicho, que creo ha sido suficientemente inteligible. Pero aparte de que nuestros adversarios, pese a su sabiduría, no han aportado ninguna prueba de lo que defienden tan frecuente y confiadamente, es fácil demostrar lo contrario, es decir que no es posible que constantemente reflexionemos de manera expresa so-

bre todos nuestros pensamientos; de lo contrario, el espíritu haría reflexión de cada reflexión, hasta el infinito, sin poder pasar nunca a un pensamiento nuevo. Por ejemplo, siempre que me doy cuenta de un determinado pensamiento que actualmente tengo, debería pensar siempre que pienso en él, y asimismo pensar que estoy pensando en él, y así hasta el infinito. Es pues necesario que deje de reflexionar sobre todas estas reflexiones y por tanto que exista algún pensamiento que ocurra sin pensar en él; de otra manera estaríamos siempre en lo mismo.

Filaletes.—¿Y no estaría igualmente fundada la afirmación de que el hombre siempre tiene hambre, argumentando que puede tenerla sin darse cuenta?

Teófilo.—Hay mucha diferencia: el hambre tiene motivaciones particulares que no siempre subsisten. No obstante, también es cierto que aun cuando se tiene hambre no siempre se piensa en ello; pero cuando se piensa se apercibe, pues se trata de una percepción captable: en el estómago siempre hay irritaciones, pero resulta necesario que lleguen a ser considerablemente fuertes para que lleguen a producir hambre. Entre los pensamientos en general y los pensamientos que son captables se debe hacer la misma distinción. Con lo cual, lo que se alega para ridiculizar nuestro modo de pensar sirve para confirmarlo.

(* 23) *Filaletes.*—Podemos preguntarnos ahora cuándo comienza el hombre a tener ideas en su pensamiento. Y me parece que se debe responder que desde el momento en que tiene alguna sensación.

Teófilo.—Pienso de la misma manera; pero conforme a principios un tanto peculiares, pues creo que jamás estamos sin pensamientos, y asimismo tampoco sin sensaciones. Distingo únicamente entre ideas y pensamientos, pues siempre tenemos ideas puras o distintas, independientemente de los sentidos, mientras que los pensamientos siempre responden a alguna sensación.

(* 25) *Filaletes.*—Pero el espíritu solamente es pasivo en la percepción de la ideas simples, que constituyen los rudimentos o materiales del conocimiento, mientras que cuando forma ideas compuestas es activo.

Teófilo.—¿Cómo puede suceder que sea pasivo únicamente en lo referente a la percepción de las ideas simples, si según reconocísteis existen ideas simples cuya percepción

proviene de la reflexión, y el espíritu, al ser él quien reflexiona, se da a sí mismo sus propios pensamientos de reflexión? El que pueda rechazarlos es otra cuestión, y sin duda no puede sin alguna razón que le aparte de ellos, cuando alguna circunstancia le obligue.

Filaletes.—Parecería que hasta aquí hemos disputado *ex professo.* Ahora que vamos a tratar las ideas en detalle, espero que estaremos más de acuerdo, y que sólo diferiremos en algunas cuestiones particulares.

Teófilo.—Me sentiría encantado de ver a personas inteligentes defendiendo las opiniones que yo considero verdaderas, pues son aptas para hacerlas valer y defenderlas a la luz del día.

Capítulo II

SOBRE LAS IDEAS SIMPLES

(* 1) *Filaletes.*—Espero que estéis de acuerdo en que existen ideas simples y compuestas; el calor, la blandura de la cera y la frialdad del hielo nos proporcionan ideas simples, pues el alma tiene de ellas una concepción uniforme, que no cabría distinguir en ideas diferentes.

Teófilo.—Creo que sólo aparentemente se puede afirmar que dichas ideas sensibles son simples, pues, al ser confusas, no dan al espíritu ningún medio de distinguir lo que contienen. Así, las cosas alejadas parecen redondas, porque no se pueden distinguir sus angulosidades, aunque se tenga alguna impresión confusa de ellas. Es evidente que el verde surge del azul y el amarillo entremezclados; de manera que se podría pensar que la idea del verde también está compuesta de esas dos ideas. Y sin embargo, la idea de verde nos resulta tan simple como la de azul, o la de calor. Por eso mismo, hay que pensar que las ideas de azul y de calor sólo son simples en apariencia. No obstante, accedo gustosamente a que se trate a dichas ideas como si fuesen simples, porque cuando menos nuestra apercepción no las divide en absoluto; pero a medida que podamos hacerlas más inteligibles, habrá que analizarlas por medio de otras

experiencias y de la razón. Vemos, pues, que existen percepciones de las cuales no nos apercibimos, pues las percepciones de las ideas aparentemente simples se componen de las percepciones de las partes que componen dichas ideas, sin que el espíritu se aperciba de ello, pues dichas ideas confusas le parecen simples.

Capítulo III

SOBRE LAS IDEAS QUE NOS LLEGAN MEDIANTE UN SOLO SENTIDO

Filaletes.—Podemos ahora clasificar las ideas simples según los medios que nos permiten percibirlas, lo cual sucede o 1) por medio de un solo sentido, o 2) por medio de más de un sentido, o 3) por reflexión, o 4) por todas las vías de la sensación, así como por reflexión. Por lo que respecta a las que llegan por medio de un solo sentido particularmente dispuesto para recibirlas, la luz y los colores entran únicamente por los ojos; los diferentes gustos por el paladar, y los sonidos por la nariz. Los órganos o nervios las llevan al cerebro, y si alguno de esos órganos llegase a estropearse, no existe puerta falsa por donde puedan entrar dichas sensaciones. Las cualidades táctiles más considerables son el frío, el calor y la solidez. Las restantes dependen de la conformación de las partes sensibles, y dan lugar a lo pulido y lo áspero, o también de la unión de dichas partes, que provoca lo compacto, lo blando, lo duro y lo frágil.

Teófilo.—Estoy de acuerdo en lo que decís, aunque podría señalar que, según el experimento del señor Mariot-

te[5] relativo a la falta de visión en el lugar del nervio óptico, parece que las membranas son más receptivas que los nervios, y que para el oído y el gusto sí que existe puerta falsa, pues los dientes y el *vertex*[6] ayudan a escuchar sonidos, y los gustos pueden ser reconocidos de alguna manera a través de la nariz, debido a la conexión entre ambos órganos. Pero en el fondo todo esto no cambia nada en lo referente a la explicación de las ideas. Por lo que hace a las cualidades táctiles, se puede afirmar que lo pulido o lo áspero, y lo duro o lo blando, no son sino modificaciones de la resistencia o solidez.

---

[5] Edme MARIOTTE (1620-1684), físico borgoñés que dio nombre a la ley de Boyle-Mariotte. En el campo de la luz, descubrió el punto ciego del ojo humano, y dio cuenta de ello en su *Nouvelle découverte touchant la vue* (París 1668). Leibniz lo conoció personalmente durante su estancia en París, que tanta importancia tuvo en la formación intelectual de Leibniz.

[6] *Vertex:* parte superior del cráneo.

Capítulo IV

SOBRE LA SOLIDEZ

(* 1) *Filaletes.*—Sin duda que también estaréis de acuerdo en que la sensación de solidez está causada por la resistencia que encontramos en un cuerpo al dejar el lugar que ocupa cuando otro cuerpo entra actualmente en dicho lugar. Así, llamo solidez a aquello que impide la aproximación de dos cuerpos cuando se mueven el uno hacia el otro. Si alguien encuentra más adecuado llamarlo *impenetrabilidad*, también estoy de acuerdo; pero creo que el término de solidez lleva consigo un carácter más positivo. Esta idea parece la más esencial y estrechamente ligada al cuerpo, y sólo se la puede encontrar en la materia.

Teófilo.—Es verdad que en el contacto encontramos resistencia, cuando cuesta trabajo que otro cuerpo deje sitio al nuestro, y también es verdad que los cuerpos tienen repugnancia a encontrarse en un mismo lugar. Sin embargo, muchos dudan que dicha repugnancia sea insuperable, y también conviene tener en cuenta que la resistencia que encontramos en la materia surge de muchas formas, y por causas bastante diferentes. Un cuerpo ofrece resistencia a otro cuando debe dejar el sitio que ya ha ocupado, o cuando no puede entrar en el sitio donde estaba a punto de

entrar porque el otro también se esfuerza en entrar, en cuyo caso puede suceder que, al no ceder ni uno ni otro, se detengan o se rechacen mutuamente. La resistencia se hace patente en las modificaciones que sufre aquel al que se ofrece resistencia, bien porque pierda fuerza, bien porque cambie de dirección, bien porque sucedan ambas cosas a la vez. Ahora bien, se puede decir en general que esta resistencia proviene de la repugnancia entre dos cuerpos para estar en un mismo lugar, y a eso se le puede llamar impenetrabilidad. Así, cuando uno se esfuerza en entrar, al mismo tiempo obliga a salir al otro, o le impide entrar. Pero una vez supuesta esta incompatibilidad, que hace ceder a uno, al otro, o a los dos, existen por añadidura otras muchas razones que llevan a un cuerpo a resistir a aquel que intenta desplazarle. Dichas causas residen en él o en los cuerpos vecinos. En él mismo se pueden distinguir dos, una pasiva y constante, la otra activa y cambiante. A la primera la llamo *inercia*, siguiendo a Kepler y Descartes, y hace que la materia ofrezca resistencia al movimiento, y que para mover a un cuerpo se necesite la acción de una fuerza, pese a que no haya ni gravedad ni cohesión. De manera que todo cuerpo que pretenda desplazar a otro experimenta, por ello, una resistencia. La otra causa, que es activa y cambiante, consiste en la impetuosidad misma del cuerpo, el cual no retrocede sin ofrecer resistencia, en función de la dirección en que le llevaba su propia impetuosidad. Estas mismas causas vuelven a plantearse en los cuerpos vecinos, cuando el cuerpo que resiste no puede retroceder sin hacer retroceder a su vez a otros. Pero entonces aparece una nueva consideración, a saber, la solidez o *cohesión* entre los cuerpos. Esta cohesión hace que no se pueda empujar a un cuerpo sin empujar a la vez a otro al cual está ligado, debido a una especie de *tracción*. Esta cohesión haría que existiese resistencia incluso cuando no hubiese ni inercia ni impetuosidad manifiesta; pues si al espacio se le concibe lleno de una materia perfectamente fluida y en él suponemos únicamente un cuerpo duro, dicho cuerpo duro (en el caso de que en el fluido no hubiese inercia ni impetuosidad) se movería sin encontrar resistencia; pero si el espacio estuviese lleno de cubitos, la resistencia que encontraría el cuerpo duro que se moviese entre dichos cubos provendría de la dureza de esos cubos,

o cohesión de unas partes con otras, de modo que difícilmente podrían dividirse tanto como sería necesario para que el movimiento siguiese la trayectoria de un círculo, llenando además el sitio del móvil en el momento en que éste saliese. Y si dos cuerpos entrasen simultánemente por los dos extremos de un tubo abierto por ambos lados, y llenasen por igual su capacidad, la materia que hubiese en el tubo resistiría por su sola impenetrabilidad. Por tanto, en la resistencia que aquí se trata hay que considerar la impenetrabilidad de los cuerpos, la inercia, la impetuosidad y la cohesión. Es verdad que, según mi manera de concebirla, esta cohesión de los cuerpos proviene de un movimiento sutil de un cuerpo hacia otro; pero como éste es un punto polémico, no hay que darlo por supuesto de entrada. Y por lo mismo tampoco hay que suponer de entrada que existe una solidez originaria esencial, que hace al lugar siempre igual al cuerpo; o lo que es lo mismo, que la incompatibilidad o, para hablar con mayor precisión, la *inconsistencia* de los cuerpos en un mismo lugar[7], es una impenetrabilidad perfecta que no admite ni el más ni el menos; hay muchos, en efecto, que afirman que la *solidez sensible* puede provenir de una repugnancia de los cuerpos a encontrarse en el mismo lugar; pero, sin embargo, dicha repugnancia no sería insuperable. Todos los peripatéticos, y otros muchos, creen que una misma materia puede llenar más o menos espacio, lo cual es denominado rarefacción o condensación, y no sólo en apariencia (como cuando de una esponja se escurre agua), sino en todo su rigor, como piensa la Escuela respecto al aire. No soy de esa opinión, pero tampoco veo por qué hay que suponer de entrada la opinión contraria, pues los sentidos por sí mismos, sin el auxilio del razonamiento, no bastan para establecer dicha impenetrabilidad perfecta, que considero auténtica en el orden natural, pero que no resulta cognoscible mediante la sensación únicamente. También podría defender alguno que la resistencia de los cuerpos a la compresión proviene

[7] El texto francés dice «*inconsistance* des corps dans un meme lieu»; Ovejero, en su traducción, supone *incoexistance*, pues traduce «la incoexistencia de los cuerpos en un mismo lugar». Yo prefiero mantener el término que figura en el texto, y dar por entendido que los cuerpos en un mismo lugar no forman un conjunto consistente, y por eso, tras el choque salen en direcciones opuestas. Azcárate, en su traducción de esta obra, también mantiene *inconsistencia*. La edición de la Academia de Berlín utiliza asimismo «inconsistance».

del esfuerzo que hacen las partes para expandirse cuando no poseen su plena libertad. Por lo demás, en la demostración de estas cualidades la vista ayuda mucho, ayudando al tacto. Pero en el fondo la solidez, en tanto pueda llegar a ser una noción distinta, se concibe mediante la razón, pese a que los sentidos proporcionen al razonamiento los medios para probar que existe en la naturaleza.

(* 4) *Filaletes.*—Al menos estamos de acuerdo en que la *solidez* de un cuerpo se refiere a que llena el espacio que ocupa, de tal suerte que excluye de él absolutamente a cualquier otro cuerpo (cuando no puede encontrar otro lugar que antes no ocupaba); mientras que la dureza (o más bien la consistencia, que algunos denominan firmeza) consiste en una unión firme entre algunas partes de la materia, las cuales componen acumulaciones de dimensiones apreciables, de modo que el conjunto de la masa no cambia de figura fácilmente.

Teófilo.—Como ya he hecho notar, la dificultad que existe para mover una parte del cuerpo sin mover las restantes propiamente se debe a la consistencia, de manera que cuando se empuja a una, la otra, pese a no haber sido empujada y a no caer tampoco en la dirección de la fuerza, sin embargo, se ve obligada a moverse en esa dirección por una especie de tracción; y además, si ésta última parte encuentra algún obstáculo que la detiene o la rechaza, entonces tira también en el sentido opuesto, o bien detiene a la primera; todo lo cual sucede recíprocamente. A veces ocurre lo mismo entre dos cuerpos que no se tocan y que no componen un cuerpo continuo, del cual serían partes contiguas; y sin embargo, el uno, empujado, hace moverse al otro sin tocarlo, al menos según lo que los sentidos nos permiten conocer. El imán, la atracción eléctrica y la que antiguamente se atribuía al temor al vacío, son otros tantos ejemplos de esto.

Filaletes.—Parece que, por lo general, lo duro y lo blando son nombres que damos a las cosas en relación únicamente con la constitución peculiar de nuestros cuerpos.

Teófilo.—Pero entonces no sucedería que muchos filósofos atribuyan dureza a sus átomos. La noción de *dureza* no depende de los sentidos, y su posibilidad sólo puede ser concebida por medio de la razón, aun cuando los sentidos nos convenzan, además, de que existe actualmente en la

naturaleza. No obstante, preferiría la palabra *firmeza* a la de *dureza* (si se me permite emplearla en este sentido), pues en los cuerpos blandos también existe una cierta firmeza. Busco incluso otra palabra que sea más cómoda y general, como *consistencia* o *cohesión*. De esta manera, yo opondría lo duro a lo blando, y lo firme a lo fluido, pues la cera es blanda, pero cuando no ha sido fundida por medio del calor no es fluida, y mantiene su configuración; y en los propios fluidos ordinariamente existe cohesión, como muestran las gotas de agua o de mercurio. También soy de la opinión de que todos los cuerpos tienen un cierto grado de *cohesión*, como también pienso que no hay ninguno que no tenga alguna *fluidez* y cuya cohesión no sea superable: de manera que, a mi parecer, los átomos de Epicuro, a los cuales se les supone una dureza insuperable, no pueden existir, lo mismo que la materia sutil perfectamente fluida de los cartesianos. Pero no es este el lugar para justificar esta manera de pensar, ni para explicar las causas de la cohesión.

Filaletes.—La perfecta solidez de los cuerpos parece justificarse mediante la experiencia. Por ejemplo, el agua, al no poder comprimirse más, pasó a través de los poros de una esfera cóncava en la cual había sido introducida, cuando dicha esfera fue colocada en Florencia bajo la acción de una prensa[8].

Teófilo.—Tengo algo que añadir a lo que deducís de este experimento y de lo que sucedió con el agua. El aire es un cuerpo, tanto como lo es el agua, y, sin embargo, resulta posible comprimirlo, al menos *ad sensum.* Los que defienden la estricta condensación y rarefacción, dirán que el agua ya está demasiado comprimida como para ceder a nuestras máquinas, al igual que un aire suficientemente comprimido también resistiría a una compresión ulterior. Por otra parte, reconozco que cuando se advierte algún pequeño cambio en el volumen del agua, puede atribuirse al aire que hay encerrado en ella. Sin entrar ahora en la discusión, si el agua pura no es comprimible en sí misma, pese a ser dilatable cuando se evapora, entonces soy de la opinión de quienes piensan que los cuerpos son perfecta-

[8] Florencia: cf. *Saggi di Naturali Esperienze fatta nell'Accademia del Cimento,* 1667, pág. 204.

mente impenetrables, y que la condensación o rarefacción sólo sucede en apariencia. Pero los experimentos al respecto son todavía tan insuficientes para demostrarlo como el tubo de Torricelli[9] o la máquina de Guericke[10] son insuficientes para probar la existencia de un vacío perfecto.

(* 5) *Filaletes.*—Si se pudiese rarificar y condensar a los cuerpos, entonces podrían cambiar de volumen o de extensión, pero al no ser así, siempre será igual al mismo espacio: y, sin embargo, su extensión siempre se podrá distinguir de la del espacio.

Teófilo.—El cuerpo puede tener su propia extensión, pero de ello no se sigue que siempre vaya a estar determinada, o que vaya a ser igual al mismo espacio. Aun cuando sea verdad que al concebir el cuerpo se concibe algo más que el espacio, de ello no se deduce que haya dos extensiones, la del espacio y la del cuerpo; pues sucede igual que cuando se conciben varias cosas a la vez, que se concibe algo más que el número, a saber *res numeratas,* y, sin embargo, no existen dos multiplicidades, una abstracta —la del número— y otra concreta —la de las cosas numeradas—. Del mismo modo se puede afirmar que no hay que imaginarse dos extensiones, una abstracta —la del espacio— y otra concreta —la del cuerpo—; lo concreto no es concreto sino por la mediación de lo abstracto. Y como los cuerpos pasan de un lugar a otro del espacio, es decir, que cambian de orden entre ellos, así también las cosas pasan de un lugar del orden o de un número al otro, por ejemplo, cuando el primero pasa a ser segundo, el segundo pasa a tercero, etc. En efecto, el tiempo y el lugar no son sino especies de orden, y en dichas ordenaciones el sitio vacío (que en lo que respecta al espacio se denomina vacío), si lo hubiese, indicaría únicamente la posibilidad de lo que falta en su relación a lo actual.

Filaletes.—Me siento muy contento de que en el fondo estéis de acuerdo conmigo en que la materia no cambia de

---

[9] El «tubo de Torricelli» fue el primer barómetro que se construyó; en su tiempo, no obstante, su importancia estaba ligada a que pretendía ser una demostración de que el vacío podía existir, sin que se juntasen las paredes del tubo, como había supuesto Descartes.

[10] Otto DE GUERICKE (1602-1686), que nació en Magdeburgo y en su obra *Experimenta nova Magdeburgia de vacuo* (Amsterdam 1772) dio cuenta del experimento de los hemisferios de Magdeburgo, en el cual se utilizaba una máquina pneumática para investigar la existencia del vacío.

volumen. Pero me parece que vais demasiado lejos al no reconocer las distintas extensiones, y que os aproximáis a los cartesianos, los cuales no distinguen al espacio de la materia. Ahora bien, me parece que si hubiese personas que no distinguiesen esas dos ideas (el espacio y la solidez que lo llena), sino que las confundiesen y de las dos hiciesen una, no cabría imaginarse cómo dichas personas podrían entenderse con las demás. Sería como un ciego hablando con otra persona del escarlata, mientras que el ciego interpretaba que se refería al sonido de una trompeta.

Teófilo.—Pero simultáneamente yo defiendo que las ideas de extensión y solidez no consisten únicamente en un *no sé qué,* como el color escarlata. Contra la opinión de los cartesianos, yo distingo la extensión de la materia. Sin embargo, no creo que haya dos extensiones; y puesto que quienes disputan sobre la diferencia entre la extensión y la solidez se muestran de acuerdo en diversas verdades sobre dicho tema, y tienen algunas nociones distintas, pueden encontrar en ellas el medio de salir de su litigio; así, la pretendida diferencia entre las ideas no debe servirles de pretexto para eternizar la disputa, aun cuando no ignore que algunos cartesianos, por otra parte muy sabios, tienen la costumbre de atrincherarse en las ideas que defienden. Si utilizasen el criterio que anteriormente he dado para reconocer las ideas verdaderas y falsas, en el cual insistiremos más adelante, saldrían de un reducto que ya no se puede sostener [11].

---

[11] Ver nota 83 del libro II.

Capítulo V

SOBRE LAS IDEAS SIMPLES QUE NOS LLEGAN MEDIANTE VARIOS SENTIDOS

Filaletes.—Las ideas cuya percepción nos llega por más de un sentido son las del espacio, o extensión, o figura, el movimiento y el reposo.

Teófilo.—Las ideas que según se dice provienen de varios sentidos, como las de espacio, figura, movimiento y reposo, se deben más bien al sentido común, es decir, al espíritu mismo, pues son ideas del entendimiento puro, pero que tienen una relación con el exterior, que los sentidos captan; asimismo, resultan aptas para definiciones y demostraciones.

Capítulo VI

SOBRE LAS IDEAS SIMPLES QUE NOS LLEGAN POR REFLEXION

Filaletes.—Las ideas simples que nos llegan por reflexión son las ideas de entendimiento y voluntad, pues nos damos cuenta de ellas al reflexionar sobre nosotros mismos.

Teófilo.—Es dudoso que todas esas ideas sean simples, pues resulta evidente que, por ejemplo, la idea de voluntad incluye la de entendimiento, y la idea de movimiento supone la de figura.

Capítulo VII

SOBRE LAS IDEAS QUE NOS LLEGAN POR SENSACION Y REFLEXION

(* 1) *Filaletes.*—Existen ideas simples que son apercibidas por el espíritu por medio de todas las vías de la sensación y también por medio de la reflexión, a saber, el placer, el dolor, potencia, existencia y unidad.

Teófilo.—Parece ser que los sentidos no pueden convencernos de la *existencia* de las cosas sensibles sin la ayuda de la razón. De modo que yo pensaría más bien que la consideración de la existencia proviene de la reflexión. Asimismo, la de la potencia y la unidad provienen de la misma fuente, y son de naturaleza muy diferente a las percepciones del placer y del dolor.

Capítulo VIII

OTRAS CONSIDERACIONES SOBRE LAS IDEAS SIMPLES

(* 2) *Filaletes.*—¿Y qué diremos de las ideas que indican privación de cualidades? A mi parecer, las ideas de reposo, tinieblas y frío son tan positivas como las de movimiento, luz y calor. Sin embargo, al proponer dichas privaciones como causas de ideas positivas, me atengo a la opinión vulgar; pero en el fondo sería difícil determinar si efectivamente existe alguna idea que proviene de una causa privativa mientras no se haya determinado si el reposo supone más privación que el movimiento.

Teófilo.—Nunca pensé que pudiera haber motivos para dudar de la naturaleza privativa del reposo: basta con que se niegue el movimiento de los cuerpos. Por el contrario, al movimiento no le basta con la negación del reposo, sino que hay que añadir algo más, para determinar el grado del movimiento, puesto que por su misma esencia admite el más y el menos, mientras que todos los reposos son iguales. Otra cosa sucede cuando se habla de la causa del reposo, la cual debe ser positiva en la materia segunda o masa. Incluso en este caso pienso que la idea misma de reposo es privativa, es decir que sólo consiste en la nega-

ción. También es verdad que el acto de negar es algo positivo.

(* 9) *Filaletes.*—Como las *cualidades* de las cosas no son más que la facultad que éstas tienen de producir en nosotros la percepción de las ideas, conviene distinguir esas cualidades. Las hay primeras y segundas. La extensión, la solidez, la figura, el número y la movilidad son cualidades originales e inseparables del cuerpo, a las cuales denomino *primarias.* (* 10) Y llamo cualidades *secundarias* a la facultad o poder de los cuerpos para producir en nosotros algunas sensaciones, o algunos otros efectos en los demás cuerpos, como sucede, por ejemplo, con el fuego en la cera, que la funde.

Teófilo.—Pienso que sería mejor decir que cuando dicha potencia es inteligible, y se puede explicar distintamente, entonces se incluye entre las cualidades *primarias;* pero cuando únicamente es sensible, y no proporciona más que una idea confusa, habrá que ponerla entre las cualidades *secundarias.*

(* 11) *Filaletes.*—Esas cualidades primarias muestran cómo actúan los cuerpos unos sobre otros. Pero los cuerpos solamente actúan por medio del impulso, al menos por lo que podemos concebir, pues resulta imposible entender que el cuerpo pueda actuar sobre aquello que no toca, lo cual es tanto como imaginar que puede actuar allá donde no está.

Teófilo.—Yo también opino que los cuerpos actúan sólo mediante impulso. Sin embargo, en la demostración que acabo de oír hay una dificultad, pues la atracción no siempre se da sin contacto, sino que se puede tocar y tirar sin ningún impulso visible, como demostré más arriba hablando de la dureza. Si los átomos de Epicuro existiesen, al ser empujada una porción de ellos, empujaría a su vez a los demás, y los pondría en movimiento sin impulso aparente. En la atracción entre cosas contiguas no cabe decir que lo que arrastra actúa allá donde no está. Esta argumentación sólo es válida contra las atracciones a distancia, las cuales se deducirían si existiesen esas *vires centripetae* [12] de las cuales hablan algunos grandes autores.

---

[12] Leibniz siempre se opuso a la posibilidad de que un cuerpo se moviese en virtud de fuerzas a distancia: para que un cuerpo se moviese exigía que otro le tocase y le empujase (véase la *Cuarta respuesta* a Clarke, sobre 7, * 35). Es por ello

(* 13) *Filaletes.*—Determinadas partículas, al impresionar nuestros órganos de una cierta manera, provocan en nosotros algunas sensaciones de color o sabor, o bien otras cualidades segundas que tienen la posibilidad de producir dichas sensaciones. Y no es más difícil concebir que Dios pueda vincular dichas ideas (como la de calor) con movimientos, con los cuales en principio no tienen ningún parecido, que imaginar que ha vinculado la idea de dolor con el movimiento del hierro que desgarra nuestra carne, que en principio no se parece en absoluto al dolor.

Teófilo.—Tampoco hay que imaginarse que ideas como el color y el dolor sean completamente arbitrarias y no tengan ningún tipo de conexión o relación natural con sus causas: Dios no tiene la costumbre de actuar con tan poco orden y razón. Más bien diré que existe un a modo de parecido, incompleto y por así decirlo *in terminis*, pero, sin embargo, expresivo, o una especie de relación de orden, como una elipse e incluso una parábola o hipérbola se parecen de alguna manera al círculo del cual son la proyección por medio de plano, puesto que entre lo que se proyecta y la proyección que de ello resulta hay una relación exacta y natural, al corresponderse cada punto de uno con cada punto de la otra según una determinada relación. Los cartesianos no han tenido esto suficientemente en cuenta, y en esta ocasión os habíais apoyado en ellos más de lo acostumbrado, y sin motivo ninguno para hacerlo.

(* 15) *Filaletes.*—Os digo lo que me parece ser verdad, y las apariencias indican que las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son similares a dichas cualidades, mientras que las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias no se les parecen en absoluto.

Teófilo.—Respecto a las secundarias acabo de señalar que existe parecido o relación exacta, al igual que respecto a las primarias. Es muy razonable que el efecto se corresponda con su causa; ¿cómo se podría afirmar lo contrario? —ya que no conocemos distintamente (por ejemplo) ni la sensación de azul ni los movimientos que la producen. Es ver-

---

que siempre negó los múltiples tipos de fuerzas que los newtonianos asignaban a los cuerpos. Así, por ejemplo, en *Antibarbarus Physicus pro Philosophia reali...* (Gerhardt, *Phil. Schr.*, VII, pág. 338), o en *Tentamen de motuum coelestium causis* (Ibíd., Math. Schr., pág. 144-193 del tomo VI), o en *De causa gravitatis*, que viene a continuación.

Aparte de Newton, también Kepler y Roberval hablaron de fuerzas centrípetas.

dad que el dolor no se parece al movimiento de un alfiler, pero se puede parecer mucho a los movimientos que dicho alfiler provoca en nuestro cuerpo, y representar dichos movimientos en nuestra alma, como no dudo de que suceda. Por eso decimos también que el dolor está en nuestro cuerpo, y no en el alfiler, mientras que la luz está en el fuego, porque en el fuego existen movimientos que no pueden ser captados distintamente por los sentidos, sino que aquello que es sensible es su confusión o mezcla, y nos lo representamos mediante la idea de luz.

(* 21) *Filaletes.*—Pero si la relación entre el objeto y la manera de sentirlo fuese natural, ¿cómo podría suceder, como en efecto observamos que sucede, que una misma agua pueda parecerle a una mano caliente y fría a la otra? Eso demuestra que el calor tampoco reside en el agua, como el dolor no radicaba en el alfiler.

Teófilo.—Como máximo, todo eso prueba que el calor no es una cualidad absoluta, es decir, que no tiene un poder totalmente absoluto de hacerse sentir, sino que es relativo a órganos que le son proporcionados: pues un movimiento de la mano puede inmiscuirse y alterar su apariencia. Tampoco la luz se muestra a los ojos mal constituidos, y cuando una luz muy grande los ciega, una luz menor no les resulta apreciable. Las mismas cualidades primarias (por mantener vuestra denominación), como, por ejemplo, la unidad y el número, no aparecen como deberían; pues tal y como Descartes ha señalado, una esfera tocada con los dedos de una cierta manera parece doble, y los espejos o cristales tallados en facetas multiplican el objeto. Por lo tanto, no se debe concluir que lo que no siempre aparece igual no sea una cualidad del objeto, y que su imagen no se le parece. Y en cuanto al calor, cuando nuestra mano está muy caliente el calor del agua templada no se hace notar, sino que más bien refresca nuestra mano, por lo cual el agua nos parece fría; al igual que el agua salada del mar Báltico mezclada con el agua del mar de Portugal menguaría en su salinidad específica, aun cuando la primera sea salada por sí misma. Asimismo, es posible afirmar que en el agua de un balneario hay calor, pese a que a alguno le pueda parecer fría, y la miel suele ser considerada como absolutamente dulce, y la plata blanca, aunque a determinados enfermos la una les parezca amarga y la

otra amarilla: la denominación se hace en función de lo más corriente. Sin embargo, continúa siendo cierto que cuando el órgano y el medio están constituidos adecuadamente, los movimientos internos y las ideas que los representan en las almas se parecen a los movimientos del objeto que provocan el color, el calor, el dolor, etc., o lo que es lo mismo, lo expresan de acuerdo con una relación bastante exacta, aun cuando dicha relación no se nos muestre distintamente, por cuanto no sabemos distinguir esa multitud de pequeñas percepciones ni en nuestra alma ni en nuestro cuerpo ni en lo que está fuera.

(* 24) *Filaletes.*—Las propiedades que posee el sol de blanquear y ablandar la cera, o de endurecer el alquitrán, no las consideramos más que como simples potencias, sin concebir en el sol nada que se parezca a esa blancura o a esa blandura o a esa dureza: pero corrientemente el calor y la luz sí que son consideradas como cualidades reales del sol. No obstante, si lo miramos bien, estas cualidades de luz y de calor que forman en mí las percepciones, no están en el sol de manera diferente que los cambios producidos en la cera, cuando se queda blanca o se funde.

Teófilo.—Algunos han llevado esta doctrina tan lejos que han querido convencernos de que si alguien pudiera tocar el sol no notaría ningún calor. El sol artificial que se muestra en el foco de una lente o de un espejo puede bastar para desengañarles de ello. Pero en lo que respecta a la comparación entre la propiedad de calentar y de derretir, me atrevería a decir que si la cera derretida o blanquecina tuviese capacidad de sentir, sentiría algo parecido a lo que nosotros notamos cuando el sol nos calienta y, si pudiese, diría que el sol es caliente, y no porque su blancura se parezca al sol, pues cuando los rostros están bronceados al sol su color moreno también debería parecérsele, sino porque en la cera hay movimientos que tienen una relación con los del sol que los provoca: su blancura puede provenir de otra causa, pese a recibirla del sol, pero no así los movimientos que ha tenido.

Capítulo IX

SOBRE LA PERCEPCION

(* 1) *Filaletes.*—Veamos ahora las ideas que son debidas particularmente a la reflexión. La percepción es la primera facultad del alma que se ocupa de nuestras ideas. Asimismo es la primera idea y la más simple de cuantas tenemos por medio de la reflexión. El *pensamiento* es a menudo la operación del espíritu sobre sus propias ideas, cuando actúa y considera una cosa con un cierto grado de atención voluntaria: pero en lo referente a la *percepción,* ordinariamente el espíritu es puramente pasivo, y no puede dejar de darse cuenta de aquello que percibe actualmente.

Teófilo.—Acaso convendría añadir que también las bestias tienen percepción, sin que por ello sea necesario que tengan pensamiento, es decir, que tengan reflexión o algo que sea similar. También nosotros tenemos pequeñas *percepciones* de las cuales no nos apercibimos en nuestro estado actual. Cierto es que podríamos apercibirnos y reflexionar sobre ellas, si no lo impidiese su enorme cantidad, que divide nuestro espíritu, o si no estuviesen difuminadas, o mejor, oscurecidas por otras mayores.

(* 4) *Filaletes.*—Reconozco que cuando el espíritu está muy ocupado en contemplar un número excesivo de obje-

tos, no capta en absoluto la impresión que algunos cuerpos provocan en el órgano del oído, aunque la impresión sea lo suficientemente fuerte, pero si el alma no se da cuenta de ello de ninguna manera, entonces no resulta ninguna percepción.

Teófilo.—Me gustaría distinguir mejor entre *percepción* y *apercibirse.* La percepción de la luz o del color, por ejemplo, de la cual nos apercibimos, está compuesta por multitud de pequeñas percepciones de las cuales no nos apercibimos, y un ruido del cual tenemos percepción, pero que no tomamos en cuenta, se hace aperceptible mediante una pequeña adición o aumento de volumen; ya que si lo que precede no hiciese nada en el alma, esta pequeña adición tampoco haría nada, y a su vez tampoco la totalidad provocaría nada. Este punto ya lo he tratado en el capítulo II de este primer libro, en los parágrafos 11, 12, 15, etc.

(* 8) *Filaletes.*—Viene a propósito señalar que las ideas que provienen de sensaciones se ven alteradas a menudo por el juicio del espíritu de las personas formadas, sin que ellas se den cuenta. La idea de una esfera de color uniforme nos la representamos mediante un círculo plano sombreado e iluminado de manera irregular. Pero como estamos acostumbrados a distinguir entre las imágenes de los cuerpos y los cambios de la luz reflejada sobre ellos según las figuras de sus superficies, en lugar de lo que vemos ponemos la causa misma de la imagen, e identificamos el juicio con la visión.

Teófilo.—Nada es más cierto, y la pintura tiene la oportunidad de engañarnos mediante esos artificios, como sucede en la perspectiva. Cuando los cuerpos tienen extremidades planas, se los puede representar sin utilizar sombras, sirviéndose sólo de contornos y pintando a la manera de los chinos, pero de forma más proporcionada. Así se acostumbra dibujar las medallas, para que el dibujante apenas se aparte de los rasgos del modelo original. Y por medio del dibujo solamente no resulta posible distinguir entre el interior de un círculo y el interior de una superficie esférica limitada por dicho círculo, a no ser que se recurra a las sombras; el interior de uno y otro no tienen puntos distinguidos ni rasgos diferenciantes, aunque, sin embargo, existe una gran diferencia entre ambos, que debe de hacerse notar. Por esto Desargues estableció una serie de preceptos

sobre la fuerza de las tintas y de las sombras [13]. Por tanto, cuando una pintura nos engaña, cabe señalar un doble error en nuestros juicios; primeramente tomamos la causa por el efecto, y creemos ver de modo inmediato lo que es la causa de la imagen, en lo cual nos parecemos un tanto al perro que ladra contra un espejo. En realidad no vemos más que la imagen, y sólo nos afectan los rayos de luz; pero como los rayos de luz necesitan tiempo (por poco que sea), es posible que en el intervalo el objeto quede destruido, y ya no subsista cuando el rayo llegue al ojo, y lo que ya no existe no puede ser objeto actual de la vista. En segundo lugar, también nos engañamos cuando tomamos una causa por otra y creemos que aquello que no proviene más que de una pintura plana se deriva de un cuerpo, de modo que en este caso en nuestro modo de enjuiciar se produce a la vez una *metonimia* y una *metáfora;* pues las mismas figuras de la retórica se transforman en sofismas cuando nos engañan. Esta confusión del efecto con la causa real o pretendida ocurre a menudo en nuestros juicios, en múltiples circunstancias. Así es como sentimos nuestros cuerpos o lo que les afecta, y como movemos nuestros brazos, mediante una influencia física inmediata que pensamos constituye la relación entre alma y cuerpo; mientras que en verdad de dicha manera sólo sentimos y cambiamos lo que está en nosotros.

Filaletes.—Aprovechando la ocasión, voy a proponeros un problema que comunicó al señor Locke el sabio señor Molineux [14], que tan provechosamente ha consagrado su espíritu al progreso de las ciencias. He aquí, más o menos, los términos en que viene planteado: supongamos un ciego

---

[13] Girard DESARGUES (1593-1662), matemático francés que influyó en Pascal y por el cual estuvo muy interesado Leibniz, en particular por su célebre *Brouillon-project* (1639), germen de la geometría proyectiva. Desargues fue un profundo conocedor de la geometría descriptiva, y escribió en 1640 unas *Leçons de ténèbres,* cuyo texto no ha sido encontrado actualmente. Fue Abraham Bosse quien escribió varias obras bajo la influencia de Desargues y quien divulgó las teorías de grabado y de perspectiva del mismo; en particular en su *Manière universelle de M. Desargues pour pratiquer la perspective par petit pied, comme le Geometral. Ensemble les places et proportions des fortes et faibles touches, teintes ou couleurs* (París 1648).

[14] William MOLYNEUX o Molineux (1656-1698), físico irlandés que escribió la *Dioptrica nova* (Londres, 1692). El problema de Molineux se inicia en la carta que éste escribe a Locke el 2 de marzo de 1693, y que Locke reprodujo en las *Some familiar Letters* de 1708. También Berkeley, cuyo *An essay towards a new theory of vision* (Dublín, 1709) *está muy influido por la Dióptrica* de Molyneux, se ocupa de dicho problema, en las secciones 132-136, aceptando la respuesta de Molyneux.

de nacimiento que en la actualidad sea un hombre hecho y derecho, al cual se le haya enseñado a distinguir por medio del tacto entre un cubo y una esfera del mismo metal, más o menos del mismo grosor, de manera que cuando toca uno y otro puede decir cuál es el cubo y cuál la esfera. Supongamos que el cubo y la esfera están colocadas sobre una mesa y en ese momento el ciego recobra la vista. Se pregunta si, viéndolos sin tocarlos, podría distinguirlos, y decidir cuál es el cubo y cuál la esfera. Os ruego me manifestéis cuál es vuestra opinión al respecto.

Teófilo.—Tendría que tomarme tiempo para meditar esa pregunta, que me parece muy singular; pero ya que me pedís que os responda inmediatamente, me arriesgaré a deciros que, entre nosotros, creo que podrá distinguirlos y decir sin tocar «éste es el cubo, ésta es la esfera», siempre que el ciego sepa que las dos figuras que ve son las del cubo y la esfera.

Filaletes.—Me temo que haya que poneros entre la multitud de los que han resuelto mal el problema del señor Molineux. En la carta que contenía esta pregunta anunció que, con motivo del *Ensayo sobre el entendimiento* del señor Locke, la había propuesto a numerosas personas de gran ingenio, y apenas encontró una que desde el primer momento le respondiese tal y como él cree que se debe responder, aunque después de haber oído sus argumentaciones se convencieron de su equivocación. La respuesta de este agudo y penetrante autor es negativa: pues —añade—, aunque el ciego haya aprendido por experiencia cómo afectan el cubo y la esfera a su tacto, sin embargo, todavía no sabe que aquello que afecta al tacto de tal o cual manera deba impresionar a los ojos de uno u otro modo, ni que el ángulo saliente del cubo, que roza su mano de forma desigual, deba aparecer ante sus ojos tal y como aparece en el cubo. El autor del *Ensayo* declara que piensa exactamente igual.

Teófilo.—Pudiera suceder que el señor Molineux y el autor del *Ensayo* no estuviesen tan alejados de mi opinión como a primera vista parece, y que las argumentaciones a favor de su manera de pensar, aparentemente contenidas en la carta del primero y que fueron utilizadas con éxito para convencer a la gente de su equivocación, hayan sido suprimidas por el segundo a propósito, para proporcionar a

sus lectores la ocasión de ejercitar su ingenio. Si queréis examinar mi respuesta, encontraréis que en ella he puesto una condición que puede ser considerada como comprendida en la pregunta, y es que no se trata únicamente de distinguir, sino que el ciego debe también saber que los dos cuerpos que debe distinguir por sus figuras están allí, y que, por tanto, cada una de las apariencias que ve es la del cubo o la del globo. En ese caso me parece indudable que el ciego que acaba de dejar de serlo los podrá distinguir mediante los principios de la razón, unidos al conocimiento sensual que anteriormente le ha proporcionado el tacto. No me refiero, por tanto, a lo que pueda hacer de inmediato, deslumbrado y confundido por la novedad, o, por otra parte, todavía poco acostumbrado a deducir consecuencias. La base de mi decisión está en que en la esfera no hay puntos que se distingan por medio de la esfera misma, al estar todo unido y sin angulosidades, mientras que en el cubo hay ocho puntos distinguidos de todos los demás. Si no existiese este recurso para distinguir las figuras, un ciego no podría aprender los rudimentos de geometría mediante el tacto. Sin embargo, vemos que los ciegos de nacimiento son capaces de aprender geometría, e incluso disponen siempre de algunos rudimentos de geometría natural. Lo más corriente es aprender geometría únicamente por medio de la vista, sin servirse del tacto, como podría e incluso tendría que hacer un paralítico o cualquier otra persona a la que el tacto le estuviese vedado en la práctica. Pues bien, aunque no existan imágenes comunes, es necesario que esas dos geometrías, la del ciego y la del paralítico, coincidan y sean conformes la una a la otra, e incluso que se remitan a las mismas ideas. Lo cual muestra también hasta qué punto debemos distinguir *las imágenes y las ideas exactas*, que consisten en las definiciones. Efectivamente, sería algo muy curioso y también instructivo investigar a fondo las ideas de un ciego de nacimiento, y escuchar las descripciones que hace de las figuras. Pues puede llegar a ellas, e incluso puede comprender la óptica, en tanto depende de ideas distintas y matemáticas, pese a que no pueda llegar a concebir lo que en ella hay referente a lo *claro-confuso*, es decir, la imagen de la luz y los colores. De ahí que un ciego de nacimiento, después de haber escuchado lecciones de óptica que parecía comprender suficiente-

mente, respondió a uno que le preguntaba lo que le parecía la luz, que él se imaginaba que debía de ser algo agradable como el azúcar. También sería muy importante investigar las ideas que un sordomudo de nacimiento puede tener sobre las cosas que no tienen figura, cuya descripción hacemos normalmente por medio de las palabras; sin duda que debe entenderlas de manera completamente diferente, aunque pudiera ser equivalente a la nuestra, como la escritura de los chinos tiene efectos parecidos al de nuestro alfabeto, a pesar de que es infinitamente diferente y pueda parecer inventada por un sordo. Gracias a la bondad de un gran príncipe [15], pude conocer en París a un sordomudo de nacimiento, cuyos oídos llegaron posteriormente a desempeñar su función, y que en la actualidad ha aprendido la lengua francesa (pues ha sido admitido en la Corte de Francia), el cual podrá decir cosas muy curiosas sobre las concepciones que tenía en su estado precedente, y sobre la modificación sufrida por esas ideas conforme el sentido del oído ha comenzado a ser ejercitado. Los sordomudos de nacimiento pueden llegar mucho más lejos de lo que se piensa generalmente. Había uno en Oldenburgo, en tiempos del último conde [16], que había llegado a ser un buen pintor, y que se mostraba por otra parte muy razonable. Un hombre muy sabio, de nacionalidad bretona, me ha contado que en Blainville, situado a 10 leguas de Nantes y perteneciente al duque de Rohan, había hacia 1690 un pobre hombre que vivía fuera de la ciudad en una choza cercana al castillo, y que había nacido sordomudo, el cual llevaba cartas y otras cosas a la ciudad, y encontraba las casas siguiendo determinados signos que le hacían personas acostumbradas a servirse de sus servicios. Finalmente el hombre también se quedó ciego, y no dejó de hacer algún servicio y de llevar las cartas a la ciudad según lo que se le indicaba por medio del tacto. En su casa había una tabla que iba desde la puerta hasta el lugar donde él tenía sus pies, haciéndole saber por su movimiento si alguien entraba. Los hombres son muy negligentes al no saber con exactitud el modo de pensar de gentes así. Caso de que ya no viva, es probable que alguien del lugar todavía pueda

[15] Parece tratarse de Felipe II, duque de Orleans.
[16] El conde Anton Günther, que murió en 1667.

proporcionar alguna información y hacernos saber cómo se le indicaba las cosas que tenía que hacer. Pero volviendo al ciego de nacimiento que comienza a ver, a la pregunta de si sabría distinguir una esfera y un cubo viéndolos sin tocar, contesto que los distinguirá, según acabo de decir, siempre que alguien le advierta que una u otra de las apariencias o percepciones que tenga corresponden al cubo y a la esfera; mas sin esta información previa, reconozco que en principio caerá en pensar que esas especies de cuadros que tiene en el fondo de los ojos, y que podrían provenir de una pintura plana sobre una tabla, representan cuerpos, hasta que el tacto le haya convencido de ello, o hasta que a fuerza de razonar sobre los rayos, de acuerdo con la óptica, haya comprendido por medio de las luces y de las sombras que existe algo que detiene esos rayos y que eso precisamente debe ser lo que capta por el tacto: a lo cual llegará cuando vea rodar el cubo y la esfera, y cambiar las sombras y las apariencias en función del movimiento, o incluso cuando sea la luz que les ilumina la que cambie de sitio, mientras los cuerpos permanecen en reposo, o también porque sean sus ojos los que cambien de situación. Pues más o menos esos son los medios de que disponemos para discernir desde lejos un cuadro o una perspectiva que representa un cuerpo del cuerpo auténtico.

(* 11) *Filaletes.*—Volvamos a la percepción en general; ella nos permite distinguir a los animales de los seres inferiores.

Teófilo.—Me inclino a creer que existe alguna percepción y apetición incluso en las plantas, debido a la gran analogía que existe entre las plantas y los animales; si existe un alma vegetal, como es opinión corriente, es necesario que tenga percepción. Sin embargo, todo lo que sucede en los cuerpos de las plantas y de los animales, exceptuada su primera formación, lo atribuyo a causas mecánicas. Así, estoy de acuerdo en que el movimiento de las plantas que se denomina sensitivo es mecánico, y tampoco apruebo que se recurra al alma para explicar los detalles de los fenómenos relativos a las plantas y animales.

(* 14) *Filaletes.*—Ni siquiera yo mismo puedo dejar de pensar que incluso en animales del tipo de las ostras y los mejillones deje de haber alguna percepción, por débil que sea: pues las sensaciones vivas no servirían más que para

incomodar a unos animales que están condenados a permanecer siempre en el mismo lugar en el que el azar les ha colocado, soportando por igual aguas frías o calientes, limpias o sucias, según sean las que vengan.

Teófilo.—Muy bien, y creo que otro tanto cabe decir de las plantas, pero en cuanto al hombre, sus percepciones están acompañadas de la facultad de reflexionar, la cual pasa al acto en cuanto tiene algún objeto para hacerlo. Pero cuando está reducido a un estado en el que está como aletargado y casi sin sensibilidad, la reflexión y la apercepción cesan, y ya no se piensa en las verdades universales. No obstante, en ese estado de confusión las facultades y disposiciones innatas no dejan por eso de existir, y no se borran, aun cuando pasen al olvido; también tendrán su ocasión para contribuir algún día con algo notable, pues nada es inútil en la naturaleza y toda confusión debe desarrollarse; los mismos animales, que han llegado a un estado de estupidez, deben de volver a tener algún día percepciones más elevadas, y puesto que las sustancias simples perduran siempre, no debemos enjuiciar la eternidad sobre la sola base de unos cuantos años.

Capítulo X

SOBRE LA RETENTIVA

(* 1,2) *Filaletes.*—La siguiente facultad del espíritu, por medio de la cual progresa en el conocimiento de las cosas, más que por la simple *percepción,* es la que yo denomino *retentiva,* que conserva los conocimientos debidos a los sentidos o a la reflexión. La retentiva se da de dos maneras, conservando actualmente la idea presente, a lo cual llamo *contemplación,* y guardando la posibilidad de traerlos de nuevo ante el espíritu, a lo cual se le llama *memoria.*

Teófilo.—También se retienen y se contemplan los conocimientos innatos, y muy a menudo no se puede distinguir lo innato de lo adquirido. Existe asimismo una percepción para las imágenes que ya están desde hace algún tiempo o que se forman de nuevo en nosotros.

(* 2) *Filaletes.*—Más bien tendemos a creer que esas imágenes dejan de ser algo en el momento en que no son actualmente apercibidas, y que en el fondo decir que en la memoria hay ideas en reserva no significa gran cosa, sino que el alma tiene en múltiples ocasiones el *poder* de reavivar las percepciones que ya ha tenido, y simultáneamente con la sensación convincente de que ya tuvo anteriormente ese tipo de sensaciones.

Teófilo.—Si las ideas no fuesen más que las formas o maneras de los pensamientos, dejarían de existir con ellos, pero vos mismo me habéis reconocido que son objetos internos, y por eso es que pueden subsistir. Me llama la atención que a estas alturas todavía podáis aceptar esas *potencias* o *facultades puras*, que aparentemente rechazáis en los filósofos de la Escuela. Convendría explicar con mayor precisión en qué consisten dichas facultades, y cómo se ejercen, lo cual nos permitiría conocer que existen disposiciones que son residuos de impresiones anímicas y corporales, de las cuales no nos apercibimos, sin embargo, más que cuando la memoria encuentra alguna ocasión adecuada. Y si siempre que no pensamos no quedase nada de los pensamientos pasados, entonces tampoco se podría explicar cómo podemos guardar el recuerdo de ellos; recurrir para eso a una facultad pura no es decir nada inteligible.

Capítulo XI

SOBRE EL DISCERNIMIENTO O FACULTAD DE DISTINGUIR LAS IDEAS

(* 1) *Filaletes.*—La evidencia y la certeza de muchas proposiciones que son consideradas innatas depende de la facultad de discernir.

Teófilo.—Estoy de acuerdo en que para pensar en dichas verdades innatas y para desbrozarlas resulta necesario el discernimiento, mas no por eso dejan de ser innatas.

(* 2) *Filaletes.*—Ahora bien, la *vivacidad* del espíritu consiste en recordar las ideas con prontitud; pero para representárselas con nitidez y para distinguirlas con exactitud es necesario el juicio.

Teófilo.—Pudiera ser que estas dos cosas dependan únicamente de la vivacidad de la imaginación, y que el juicio consista en examinar las proposiciones con ayuda de la razón.

Filaletes.—No difiero mucho de esa distinción entre espíritu y juicio; sin embargo, parece prudente no utilizarla demasiado. Por ejemplo: en cierta manera supondría contradecir algunos principios espirituales el examinarlas según las severas reglas de la razón y del razonamiento riguroso.

Teófilo.—Esa precisión me parece adecuada; es necesario

que los principios espirituales tengan un fundamento cuando menos aparente en la razón; mas no se debe escudriñarlos con un escrúpulo excesivo, como tampoco se debe examinar un cuadro desde demasiado cerca. Me parece que el P. Bouhours[17] atenta contra esto más de una vez en su arte de bien pensar en las obras del espíritu, como cuando desdeña la siguiente ocurrencia de Lucano: *«victrix causa diis placuit, sed victa Catoni»*[18].

(* 4) *Filaletes.*—Otra operación del espíritu respecto a las ideas es la *comparación* que hace entre unas y otras en lo referente a la extensión, grados, tiempos, lugar o cualquier otra circunstancia: las numerosísimas ideas comprendidas bajo el apelativo de *relación* dependen de esto.

Teófilo.—Según mi manera de pensar, la relación es más general que la comparación. Pues las *relaciones* pueden ser de *comparación* o de *concurrencia.* Las primeras contemplan la *adecuación* o *inadecuación* (tomo estos términos en sentido menos amplio), lo cual comprende el parecido, la igualdad, la desigualdad, etc. Las segundas suponen algún nexo profundo, como el de la causa y efecto, el todo y las partes, la situación y el orden, etc.

(* 6) *Filaletes.*—La *composición* de las ideas simples para producir ideas complejas es también una operación del espíritu. A ella se debe referir la facultad de *extender las ideas*, reuniendo las que son de una misma especie, como cuando a partir de varias unidades se forma una docena.

Teófilo.—Sin duda que una es tan compuesta como la otra; pero la composición de las ideas semejantes es más sencilla que la de las ideas diferentes.

(* 7) *Filaletes.*—Una perra alimentará zorros pequeños, jugará con ellos y tendrá la misma pasión por ellos que por sus pequeños, siempre que se pueda lograr que los zorrillos tomen teta tanto como haga falta, para que la leche se distribuya por todo su cuerpo. Y parece ser que los animales que tienen muchos hijos a la vez no tienen ninguna idea de su número.

Teófilo.—El amor de los animales surge de una complacencia que va aumentando con la costumbre. Pero en

---

[17] El P. Dominique BOUHOURS (1628-1702) fue un gramático francés que escribió *La Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit* (París, 1687). Ver pág. 4-8.

[18] LUCANO, *La Farsalia,* I, 128: «Los dioses abrazaron la causa victoriosa, pero Catón hizo suya la causa perdida».

cuanto al número preciso, ni siquiera los hombres pueden conocer el número de las cosas más que a base de mañas, como al servirse de los números ordinales para contar o de las disposiciones en forma de figura, las cuales permiten saber si falta algo sin necesidad de contar.

(* 10) *Filaletes.*—Las bestias no hacen abstracciones.

Teófilo.—Pienso igual. Aparentemente conocen la blancura, y la notan en la tiza y en la nieve; pero no se trata de una abstracción, pues esto exige una consideración de lo común separado de lo particular, y, en consecuencia, en ella interviene el conocimiento de las verdades universales, que no es patrimonio de las bestias. Asimismo se hace notar acertadamente que las bestias que hablan no utilizan palabras para expresar ideas generales, mientras que los hombres privados del uso de la palabra y de los vocablos no por ello dejan de hacer otros signos generales. Me siento encantado al veros expresar aquí y en otras partes las ventajas de la naturaleza humana con tanto acierto.

(* 11) *Filaletes.*—Si las bestias tienen algunas ideas y no son puras máquinas, como algunos pretenden, no podemos negar que en un cierto grado poseen *razón,* y a mí me parece tan evidente que razonan como que tienen sensibilidad. Pero sólo razonan sobre las ideas particulares tal y como sus sentidos se las representan.

Teófilo.—Las bestias pasan de una imagen a otra en función del nexo que sintieron en otra ocasión; por ejemplo, cuando el amo coge un palo, el perro sabe que va a ser golpeado. Y son muchas las ocasiones en que los niños e incluso los demás hombres no recurren a métodos diferentes para pasar de un pensamiento a otro. En un sentido muy amplio, a eso se le podría llamar *consecuencia* y *razonamiento.* Pero me gusta más adecuarme al empleo usual, reservando dichas palabras para el hombre y restringiéndolas al conocimiento de alguna *razón* del nexo entre percepciones, que las solas sensaciones no pueden proporcionar: su único efecto se limita a hacer que de forma natural se cuente de nuevo con el mismo nexo anteriormente observado, aun cuando las razones ya no sean las mismas; lo cual a menudo engaña a quienes sólo se gobiernan mediante los sentidos.

(* 13) *Filaletes.*—Los *imbéciles* carecen de vivacidad, actividad y movimiento en sus facultades intelectuales, por lo

cual están privados del uso de la razón. Los *locos* parecen estar en el extremo opuesto, pues no parece que éstos últimos hayan perdido la facultad de razonar, sino que al enlazar mal a propósito algunas ideas, las toman por verdades, y se engañan de la misma manera que aquellos que razonan bien sobre la base de principios falsos. Así podréis ver a un loco que, imaginándose ser rey, como lógica consecuencia pretende ser servido, honrado y obedecido de acuerdo con su dignidad.

Teófilo.—Los *imbéciles* no ejercitan la razón en absoluto, y difieren de algunos *estúpidos* que tienen sano el juicio, pero que son despreciados y resultan incómodos por no tener la concepción pronta, como lo sería quien quisiese jugar a las cartas con personas notables y pensase demasiado tiempo y demasiado a menudo cómo hacer cada jugada. Recuerdo que un hombre joven, que había perdido la memoria por el uso de las drogas, quedó reducido a un estado similar, pero su juicio seguía manifestándose. Un hombre completamente loco carece de juicio en casi todas las ocasiones. Sin embargo, la vivacidad de su imaginación puede hacerle agradable. Pero hay locos parciales, los cuales se forman una suposición falsa sobre determinado punto de su vida y razonan justo hasta allí, como bien habéis señalado. Así ocurre con un personaje bastante conocido en determinada corte, que se piensa destinado a arreglar los asuntos de los protestantes y a hacer entrar en razón a Francia, y que por eso Dios ha hecho pasar por su cuerpo a los personajes más importantes, para ennoblecerle; pretende casarse con todas las princesas casaderas, pero después de haberlas convertido en santas, para tener una línea santa de descendencia que pueda gobernar la tierra; atribuye todas las desgracias causadas por la guerra a la escasa deferencia que se ha tenido para con sus opiniones. Al hablar con algún soberano toma todas las medidas necesarias para que su dignidad no se vea disminuida; y cuando se razona con él, se defiende tan bien que más de una vez he dudado si su locura no será una ficción, pues por ella no se encuentra mal. Sin embargo, los que le conocen más a fondo me aseguran que va de veras.

Capítulo XII

SOBRE LAS IDEAS COMPLEJAS

Filaletes.—El entendimiento no deja de parecerse a una habitación completamente oscura, que sólo tendría algunas pequeñas aberturas para dejar pasar desde fuera las imágenes exteriores y visibles, de tal modo que si dichas imágenes quedasen pintadas en esa habitación oscura, y pudiesen permanecer en ella y ser colocadas en orden, de manera que se las pudiese encontrar llegado el caso, entonces habría una gran semejanza entre dicha habitación y el entendimiento humano.

Teófilo.—Para que el parecido fuese todavía mayor, convendría suponer en la habitación oscura un lienzo para recibir las imágenes, y que ese lienzo no fuese uniforme, sino diversificado por medio de pliegues, los cuales representan los conocimientos innatos; además de eso, una vez extendido el lienzo o membrana, habría que suponer una especie de resorte o fuerza activa, e incluso una acción y reacción, que se acoplase por igual a los pliegues antiguos como a los que siguen surgiendo a partir de las impresiones de las imágenes. Dicha acción consistiría en determinadas vibraciones u oscilaciones, como las que produce una cuerda tensa cuando se la toca, de manera que lanza una

especie de sonido musical. En el cerebro no sólo recibimos imágenes o huellas, sino que también nos las formamos nuevas, cuando consideramos *ideas complejas.* Por lo cual el lienzo que representa nuestro cerebro debe ser activo y elástico. Esta comparación explica plausiblemente lo que sucede en el cerebro; pero en cuanto al alma, que es una sustancia simple o *mónada,* se representa sin extensión las mismas variedades de masas extensas, y las percibe.

(* 3) *Filaletes.*—Pero las ideas complejas o bien son modos, o sustancias, o relaciones.

Teófilo.—La clasificación de los objetos de nuestros pensamientos en sustancias, modos y relaciones me agrada bastante. Pienso que las cualidades no son más que modificaciones de las sustancias, y que el entendimiento añade por su parte las relaciones. A partir de aquí surge todo lo demás.

Filaletes.—Los modos pueden ser simples (como una docena, una veintena, que están construidos a partir de ideas simples de la misma especie, es decir, unidades) o mixtos (como la belleza), en los cuales intervienen ideas simples de diversas especies.

Teófilo.—Puede suceder también que *docena* y *veintena* no sean más que relaciones, y sólo se constituyan por su referencia al entendimiento. Las unidades existen por separado, y el entendimiento las considera juntas, por dispersas que estén. Sin embargo, aunque el entendimiento sea el que las considere, no por ello dejan de tener fundamento y realidad; pues el primer entendimiento es el origen de las cosas, e incluso la realidad de las cosas, exceptuadas las sustancias simples, consiste tan sólo en el fundamento de las percepciones de las sustancias simples. Muy frecuentemente sucede otro tanto respecto a los modos mixtos, es decir, que también habría que ponerlos entre las relaciones.

(* 6) *Filaletes.*—Las ideas de las *sustancias* son determinadas combinaciones de ideas simples que se supone representan cosas particulares y peculiares que subsisten por sí mismas, y entre esas ideas siempre se considera como primera y principal a la oscura noción de sustancia, la cual viene supuesta aun sin ser conocida, sea lo que sea en sí misma.

Teófilo.—La idea de sustancia no es tan oscura como parece. Se puede saber de ella lo que sea necesario, lo que

se sabe de las demás cosas; e incluso el conocimiento de los seres concretos es siempre anterior al conocimiento de los seres abstractos: se conoce mejor lo caliente que el calor.

(* 7) *Filaletes.*—En lo referente a las sustancias existen dos tipos de ideas. Una, la de las sustancias singulares, como un hombre y una oveja; otra, la de varias sustancias unidas conjuntamente, como un ejército de hombres o un rebaño de ovejas; estas colecciones constituyen asimismo una idea.

Teófilo.—La unidad de las ideas provenientes de agregados es auténtica, pero en el fondo hay que reconocer que esta unidad de las colecciones no es más que una relación, cuyo fundamento radica en que se manifiesta por separado en cada una de las sustancias singulares. De modo que esos *seres por agregación* no tienen otra unidad efectiva que la mental; y como consecuencia su entidad es también, de alguna manera, mental o fenoménica, como la del arco iris.

Capítulo XIII

SOBRE LOS MODOS SIMPLES, Y, EN PRIMER LUGAR, LOS DEL ESPACIO

(* 3) *Filaletes.*—El espacio considerado en función de la longitud que separa dos cuerpos se llama *distancia;* y en relación a la longitud, anchura y profundidad, se le puede llamar *capacidad.*

Teófilo.—Para hablar con mayor precisión, la distancia entre dos cosas distintamente situadas (trátese de puntos o de cosas extensas) es la magnitud correspondiente a la línea más corta posible que se puede llevar de la una a la otra. Esta distancia puede ser considerada absolutamente, o bien en alguna figura que comprenda las dos cosas distintas; por ejemplo, la línea recta es, absolutamente, la distancia entre dos puntos. Pero si esos dos puntos están en una misma superficie esférica, la distancia entre ellos en dicha superficie es la longitud del arco de círculo más corto que se puede llevar de un punto al otro. También conviene señalar que la distancia no sólo existe entre cuerpos, sino también entre superficies, líneas y puntos. Se puede afirmar que la *capacidad,* o mejor el *intervalo* entre dos cuerpos, o entre dos seres extensos, o entre un ser extenso y un

punto, es el espacio constituido por todas las líneas más cortas que se pueden llevar desde los puntos del uno a los puntos del otro. Este intervalo es sólido, excepto cuando las dos cosas están situadas en una misma superficie, y cuando las líneas más cortas entre los puntos de las cosas distintamente situadas caen también necesariamente en dicha superficie, o se toman en ella a propósito.

(* 4) *Filaletes.*—Aparte de las que existen en la naturaleza, los hombres han llegado a formarse la idea de algunas longitudes determinadas, como una pulgada o un pie.

Teófilo.—No pueden hacerlo, pues resulta imposible tener idea de una longitud determinada exacta. El espíritu no puede explicar ni comprender lo que es una pulgada o un pie. El significado de dichas palabras sólo puede ser mantenido por medio de medidas reales que sean supuestas invariantes, por lo cual siempre se puede reproducirlas. Así el señor Greave [19], matemático inglés, para conservar nuestras medidas pretendió utilizar las pirámides de Egipto, que han perdurado bastante tiempo y que aparentemente durarán todavía más, indicando a la posteridad las proporciones que mantienen con determinadas longitudes pintadas en una de esas pirámides. Verdad es que hace poco se ha descubierto que los péndulos sirven para conservar nuestras medidas *(mensuris rerum ad posteros transmitendi)* [20] como han demostrado los señores Huygens [21], Mouton [22] y Buratini [23], que fue antaño maestro de moneda en Polonia, cuando demostraron la proporción entre nuestras longitudes y las de un péndulo que bata exactamente un segundo (por ejemplo), es decir, la 86.400ª parte de una revolución de las estrellas fijas, o día astronómico; y el señor Buratini escribió un tratado a propósito de esto, que pude conocer manuscrito. Pero en la medida de los péndu-

[19] John GREAVES, que nació en Colmore, en 1602 y murió en Londres en 1652. Escribió *Pyramidographia* (Londres, 1646).

[20] Para transmitir a la posteridad la medida de las cosas.

[21] Christian HUYGENS (1629-1695), el célebre defensor de la teoría ondulatoria sobre la luz, publicó en 1673 su *Horologium oscillatorium,* en el cual basa la medida del tiempo en los movimientos del péndulo. Huygens influyó mucho en las concepciones físicas de Leibniz.

[22] Gabriel MOUTON (1618-1694), astrónomo y matemático francés, que escribió sus *Observationes diametrorum solis et lunae* (1670).

[23] Tito-Livio BURATTINI escribió una *Misura universal,* o tratado en el que se muestra cómo, en cualquier lugar del mundo, resulta posible hallar una medida y un peso universales (Vilna, 1675).

los todavía existen algunas imperfecciones, pues hay que limitarse a algunos países, ya que los péndulos, para batir en el mismo tiempo, necesitan una latitud menor. Y hay que suponer además la constancia de la medida real fundamental, es decir, la duración de un día o de una revolución de la tierra alrededor de su eje, e incluso de la causa que provoca la gravedad, por no mencionar otras circunstancias.

(* 5) *Filaletes.*—La idea de *figura* nos la formamos observando cómo las partes extremas terminan en líneas rectas que forman ángulos distintos, o en líneas curvas en las que no resulta posible observar ángulos.

Teófilo.—Una figura superficial termina en una línea o en líneas: pero la figura de un cuerpo puede estar limitada sin necesidad de que haya líneas determinadas, como sucede con la esfera. Una sola línea recta o superficie plana no puede comprender ningún espacio, ni constituir una figura. Pero una sola línea puede comprender una figura superficial, así, por ejemplo, el círculo y el óvalo, como asimismo una sola superficie curva puede comprender una figura sólida, así la esfera y el esferoide. No obstante, no ya varias líneas rectas o superficies planas, sino incluso varias líneas curvas o varias superficies curvas, pueden concurrir juntas y formar ángulos entre ellas, cuando una y otra no sean tangentes. En general no resulta fácil dar una *definición de figura* acorde con el uso de los geómetras. Decir que es algo extenso acotado resultaría demasiado general, pues, por ejemplo, una línea recta, pese a estar terminada en ambos extremos, no es una figura, ni siquiera dos rectas lo son. Decir que es algo extenso limitado por otra cosa extensa no es suficientemente general, pues la superficie esférica completa es una figura y, sin embargo, no está limitada por ninguna cosa extensa. También se puede decir que la *figura* es algo extenso acotado en el cual hay infinidad de caminos entre un punto y otro. Esto incluye las superficies limitadas sin líneas terminales, que la definición precedente no comprendía, y excluye a las líneas, porque entre uno y otro punto de una línea no hay más que un camino o un número finito de caminos. Por lo cual lo mejor consiste en decir que una figura es una extensión acotada que admite una sección extensa, es decir, que tiene anchura, término que hasta aquí tampoco había sido definido.

(* 6) *Filaletes.*—Las figuras no son otra cosa que los modos simples del espacio.

Teófilo.—Según decís, los modos simples reproducen una misma idea, pero en las figuras no siempre se repite lo mismo. Las curvas son muy diferentes de las líneas rectas, y también entre sí. Así que no sé cómo puede aplicarse aquí la definición del modo simple.

(* 7) *Filaletes.*—No hay que tomar nuestras definiciones al pie de la letra; pero sigamos adelante y pasemos de la figura al *lugar.* Cuando encontramos todas las piezas en los mismos escaques del tablero de ajedrez donde las habíamos dejado, decimos que están en el *mismo sitio,* aun cuando el tablero haya sido movido. Asimismo, decimos que el tablero está en el mismo lugar de la habitación cuando permanece en la misma parte del camarote del buque, aun cuando el buque se haya hecho a la mar. Asimismo se dice que el buque está en el mismo lugar cuando mantiene la misma distancia respecto a las costas de los países vecinos, aun cuando la tierra haya girado.

Teófilo.—El *lugar* puede ser *particular,* cuando se le considera respecto a determinados cuerpos, o *universal,* cuando se refiere a todo, y cuando se tienen en cuenta todos los cambios que pueda tener un cuerpo cualquiera con respecto a él. Y si en el universo no hubiere nada fijo, no por ello el lugar de cada cosa dejaría de estar determinado por medio del razonamiento, si hubiese medio de llevar al registro de todos los cambios, o si la memoria de una criatura pudiera bastar para ello, como se dice de los árabes, que juegan al ajedrez de memoria y a caballo. No obstante, aquello que no podemos comprender no por ello deja de estar determinado en la realidad de las cosas.

(* 15) *Filaletes.*—Si alguno me dijese lo que es el espacio, estaría dispuesto a responderle en cuanto él me dijese lo que es extensión.

Teófilo.—Me gustaría poder decir lo que es la fiebre o cualquier otra enfermedad con la misma claridad con la que creo se puede explicar la naturaleza del espacio. La extensión es la abstracción de lo extenso. Ahora bien, lo extenso es un continuo cuyas partes coexisten, es decir, existen a la vez.

(* 17) *Filaletes.*—A la pregunta de si el espacio sin cuer-

pos es sustancia o más bien accidente, yo respondería sin dudarlo que no sé nada al respecto.

Teófilo.—Tengo motivos para creer que no es la vanidad la que me domina cuando pretendo determinar esto que confesáis no saber. Hay motivos para creer que al respecto sabéis más de lo que decís y de lo que creéis. Algunos han pensado que Dios es el lugar de las cosas. Si no me equivoco, Lessius[24] y el señor Guericke[25] opinaban así, pero en tal caso el lugar supondría más de lo que atribuimos al espacio, al cual le despojamos de toda acción: de tal manera que no es más sustancia que el tiempo, y si tiene partes tampoco puede ser Dios. Es una relación, un orden, y no sólo entre los seres existentes, sino también entre los seres posibles, considerados como si existiesen. Pero su verdad y su realidad se funda en Dios, como todas las verdades eternas.

Filaletes.—No estoy muy alejado de vuestra manera de pensar, y ya conocéis el pasaje de San Pablo en el que dice que existimos, vivimos y nos movemos en Dios[26]. Así, según las diferentes maneras de considerarlo, se puede decir que el espacio es Dios, y también que no es más que un orden o una relación.

Teófilo.—Lo más adecuado entonces será decir que el espacio es un orden, y que Dios es la fuente del mismo.

(* 18) *Filaletes.*—No obstante, para saber si el espacio es una sustancia habría que conocer en qué consiste la naturaleza de la sustancia en general. Lo cual no es fácil. Si Dios, los espíritus finitos y los cuerpos participan juntos en una misma naturaleza sustancial, ¿no se sigue de ello que solamente difieren en las diferentes modificaciones de dicha sustancia?

Teófilo.—Si cupiese esa deducción, también se deduciría que Dios, los espíritus finitos y los cuerpos, al participar

---

[24] LESSIUS nació en Brechtaes en 1554 y murió en Lovaina en 1623. Escribió *De justitia et jure* y también *De perfectionibus moribusque divinis* (1620). En cuanto a la frase como tal, está en esta segunda obra, libro II, cap. III, pág. 27 de la ed. de 1624, pero ya aparece en los *Cantos Orficos,* frag. VI, pág. 457, versos 8 y 9 de la edición Hermann. También MALEBRANCHE dice algo similar (*Recherche de la vérité,* II, 6).

[25] Véase nota 8 del libro II, y en concreto *Experimenta nova,* lib. II, cap. VIII, 1672: *An spatium vel universale omnium rerum continens sit creatum aut increatum aliquid.*

[26] *Hechos,* XVII, 28.

todos en la común naturaleza del ser, sólo diferirían en las modificaciones de dicho ser.

(* 19) *Filaletes.*—Quienes por primera vez comenzaron a considerar los accidentes como una especie de seres reales, que necesariamente debían estar ligados a algo, se vieron obligados a inventar la palabra sustancia para que sirviese de sostén a los accidentes.

Teófilo.—¿Pensáis entonces que los accidentes podrían subsistir separadamente de la sustancia? ¿O pretendéis que no son cosas reales? Parece que os creáis dificultades sin motivo, y ya indiqué antes que las sustancias o los seres concretos son concebidos mejor que los accidentes o los seres abstractos.

Filaletes.—A mi modo de ver, las palabras de sustancia y accidente tienen poca utilidad en filosofía

Teófilo.—Confieso que soy de otra opinión, y pienso que la consideración de la sustancia es uno de los puntos más importantes y fecundos de la filosofía.

(* 21) *Filaletes.*—Hasta ahora sólo hemos hablado de la sustancia ocasionalmente, al preguntaros si el espacio es una sustancia. Pero aquí nos basta con que digamos que no es un cuerpo. Así nadie se atreverá a hacer infinito al cuerpo, como al espacio.

Teófilo.—Sin embargo, el señor Descartes y sus seguidores han dicho que la materia no tiene límites, convirtiendo al mundo en indefinido, de modo que no nos sea posible concebir sus límites. Y han sustituido el término de infinito por el de indefinido con cierta razón, pues en el mundo nunca existe un todo infinito, aun cuando siempre existan todos más grandes que otros, hasta el infinito, y como he demostrado en otro lugar, ni siquiera el universo puede ser considerado como un todo.

Filaletes.—Los que toman a la materia y a la extensión por una misma cosa, pretenden que en un cuerpo hueco y vacío sus paredes interiores se juntarían. Pero el espacio que existe entre dos cuerpos basta para impedir el mutuo contacto.

Teófilo.—Opino igual, pues aunque no admito el vacío, distingo la materia de la extensión, y reconozco que si en una esfera hubiese vacío no por ello llegarían a tocarse los polos opuestos de la esfera. Pero no creo que sea una posibilidad compatible con la perfección divina.

(* 23) *Filaletes.*—Parece, sin embargo, que el movimiento demuestra el vacío. Cuando ocurre que la parte más pequeña de un cuerpo dividido es tan grande como una semilla de mostaza, resulta necesario que exista un espacio vacío igual al tamaño de la semilla de mostaza, para que las partes de dicho cuerpo tengan sitio para moverse libremente: y aunque las partes de la materia fuesen cien millones de veces más pequeñas, sucedería igual.

Teófilo.—Es verdad que si el mundo estuviese lleno de corpúsculos duros que no pudiesen doblarse ni dividirse, tal y como se describe a los átomos, resultaría imposible que hubiese movimiento. Pero en verdad no existe dureza originaria: al contrario, lo originario es la fluidez, y los cuerpos se dividen cuanto es necesario, pues nada hay que lo impida. Lo cual quita toda su fuerza al argumento favorable al vacío que se deriva del movimiento.

Capítulo XIV

SOBRE LA DURACION Y SUS MODOS SIMPLES

(* 10) *Filaletes.*—La duración se corresponde con la extensión. Y una parte de la duración, en la cual no percibimos ninguna sucesión de ideas, es lo que llamamos un *instante.*

Teófilo.—Creo que esta definición del *instante* debe estar basada en una concepción vulgar, como la noción vulgar del punto. Pues tomados en rigor, el punto y el instante no son partes del tiempo o del espacio, ni tampoco tienen partes. Son únicamente extremos.

(* 16) *Filaletes.*—La idea de duración no nos viene dada por medio del movimiento, sino por una sucesión constante de ideas.

Teófilo.—Una sucesión de percepciones despierta en nosotros la idea de duración, pero no la constituye. Nuestras percepciones nunca tienen una sucesión lo suficientemente constante y regular como para responder a la del tiempo, que es un continuo uniforme y simple, como una línea recta. La modificación de percepciones nos proporciona la oportunidad de pensar en el tiempo, y mediante cambios uniformes lo podemos medir: pero aun cuando en la naturaleza no existiese nada uniforme, no por ello el tiempo deja-

ría de estar determinado, así como el lugar tampoco dejaría de estar determinado aunque no hubiese ningún cuerpo fijo o inmóvil. Ocurre, sin embargo, que, conociendo las leyes de los movimientos disformes, siempre resulta posible reducirlos a movimientos uniformes inteligibles, y mediante ello prever lo que sucederá con los movimientos diferentes cuando se les considere conjuntamente. En ese sentido el tiempo es la medida del movimiento, es decir, el movimiento uniforme es la medida del movimiento disforme.

(* 21) *Filaletes.*—No se puede saber con seguridad que dos partes de duración sean iguales; y hay que reconocer que tampoco las observaciones pueden lograr otra cosa que aproximaciones. Tras una investigación muy minuciosa se ha descubierto que, efectivamente, existen desigualdades en las revoluciones diurnas del sol, y tampoco sabemos si las revoluciones anuales no van a resultar también desiguales.

Teófilo.—El péndulo nos ha permitido ver y captar la desigualdad de los días entre uno y otro mediodía: *solem dicere falsum audet* [27]. También es cierto que esto ya era sabido, y que esta desigualdad tiene sus leyes. En cuanto a la revolución anual, que compensa las desigualdades de los días solares, podría ir cambiando a lo largo del tiempo. Por el momento, nuestra mejor medida es la rotación de la tierra en torno a su eje, vulgarmente atribuida al primer móvil [28], y los relojes nos sirven para dividirla en partes. Sin embargo, la propia rotación diaria puede cambiar a lo largo del tiempo: y si alguna pirámide pudiese perdurar lo bastante, o si volviésemos a construir pirámides nuevas, podríamos darnos cuenta de ello, con sólo conservar en ellas la longitud de determinados péndulos que en la actualidad oscilan un número conocido de veces durante dicha rotación: asimismo podríamos conocer en alguna manera cuáles habían sido los cambios, comparando esa rotación con otras, como las de los satélites de Júpiter, pues no existen indicios de que, caso de existir cambios en unas y en otras, vayan a tener que ser proporcionales.

Filaletes.—Nuestra medida del tiempo sería más exacta si

[27] Cita de VIRGILIO, *Geórgicas*, I, 463: «Se atreve a acusar al sol de mentira».
[28] ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 219 b 1-2.

pudiésemos conservar un día ya pasado para compararlo con los días por venir, como se conservan las medidas espaciales.

Teófilo.—En lugar de eso nos vemos circunscritos a observar y mantener los cuerpos que se mueven más o menos según tiempos iguales. Por otra parte, tampoco podemos afirmar que una medida espacial, como, por ejemplo, una vara de madera o metal, se mantenga perfectamente igual a sí misma.

(* 22) *Filaletes.*—Pero ya que todos los hombres miden evidentemente el tiempo mediante el movimiento de los cuerpos celestes, resulta muy extraño que se siga definiendo al *tiempo* como la medida del movimiento.

Teófilo.—Acabo de decir cómo hay que entender eso. También es verdad que Aristóteles dice que el tiempo es el *número,* y no ya la medida del *movimiento.* Y en efecto, se puede afirmar que la duración nos es conocida por el número de movimientos periódicos iguales, uno de los cuales empieza cuando termina el otro, como, por ejemplo, tantísimas rotaciones de la tierra o de los astros.

(* 24) *Filaletes.*—Sin embargo, muchas veces nos anticipamos a esas rotaciones; decir que Abraham nació el año 2712 del período juliano es hablar tan ininteligiblemente como si se contase desde el comienzo del mundo, aunque se suponga que el período juliano comenzó varios siglos antes de que existiesen los días, las noches y años caracterizados por medio de alguna revolución del sol.

Teófilo.—Ese vacío, que resulta concebible tanto en el tiempo como en el espacio, nos indica que el tiempo y el espacio sirven igual para los seres posibles que para los existentes. Además, entre todos los procedimientos cronológicos, el menos indicado consiste en contar los años desde el comienzo del mundo, aun cuando sólo fuese por las grandes diferencias que hay entre los Setenta y el texto hebreo [29], sin mencionar otras razones.

(* 26) *Filaletes.*—El comienzo del movimiento puede ser concebido, pero no así el de la duración, considerada en toda su amplitud. Asimismo al cuerpo se le pueden

---

[29] Como es sabido, el texto de los Setenta es el que fue establecido como oficial por los apóstoles, y fue la base de la edición de la Biblia de los primeros siglos. El texto de los LXX era de los siglos I a III, y estaba en griego.

atribuir límites, pero respecto al espacio ello no es posible.

Teófilo.—Por eso acabo de afirmar que el tiempo y el espacio enmarcan seres posibles, más allá de la suposición de las existencias. El tiempo y el espacio poseen el carácter de verdades eternas que contemplan por igual lo posible y lo existente.

(* 27) *Filaletes.*—En efecto, la idea de tiempo y de eternidad provienen de la misma fuente, pues nuestro espíritu puede añadir magnitudes de duración cualesquiera las unas a las otras, y ello tantas veces como queramos.

Teófilo.—Mas para deducir de eso la noción de *eternidad* es necesario concebir además que sigan existiendo las mismas causas para seguir adelante. Esta consideración de las causas perfecciona la noción de infinito o indefinido en cuanto a los progresos posibles. Por eso los sentidos, por sí solos, no bastan para elaborar esas nociones. En el fondo se puede afirmar que la *idea de absoluto* es anterior, en la naturaleza de las cosas, a *los límites* que posteriormente se le asignan, aunque no nos demos cuenta de su existencia más que empezando por aquello que es limitado, y que impresiona nuestros sentidos.

Capítulo XV

SOBRE LA DURACION Y LA EXPANSION, CONSIDERADAS CONJUNTAMENTE

(* 4) *Filaletes.*—Resulta más sencillo admitir una duración infinita del tiempo que una expansión infinita del lugar, porque en Dios concebimos una duración infinita, mientras que la extensión la atribuimos a la materia, que es finita, y a los *espacios* más allá del universo los llamamos *imaginarios.* Sin embargo (* 2), Salomón parece pensar de otro modo cuando dice refiriéndose a Dios: *«los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte»* [30]; y pienso para mí que al decir esto se hace una idea desmesurada de la capacidad de su propio entendimiento, pues se figura poder ampliar los pensamientos más allá del lugar en que Dios existe.

Teófilo.—Si Dios fuese extenso, tendría partes. Y la duración no atribuye partes más que a sus operaciones. Sin embargo, en relación al espacio hay que atribuirle la inmensidad, que también proporciona partes y orden a las operaciones inmediatas de Dios. El es la fuente de las posibilidades tanto como de las existencias, de unas por su esencia,

[30] SALOMÓN, *Reyes* III, 8, 27.

de las otras por su voluntad. Con lo cual el espacio y el tiempo no poseen más realidad que la que El les otorga, y puede llenar el vacío cuando tal sea su voluntad. En este sentido se puede decir que está en todas partes.

(* 11) *Filaletes.*—No conocemos las relaciones que los espíritus tienen con el espacio, ni cómo participan de él. Sin embargo, sabemos que participan de la duración.

Teófilo.—Todos los espíritus finitos están siempre unidos a algún cuerpo orgánico, y se representan los demás cuerpos según su relación con el suyo. Es por eso que la relación que mantienen con el espacio es igual de manifiesta que la de los cuerpos. Por último, antes de dejar este asunto, añadiré otra contraposición entre tiempo y lugar que no habéis mencionado; si en el espacio hubiese un vacío (por ejemplo, si una esfera estuviese vacía por dentro), se podría determinar su magnitud; mas si en el tiempo hubiese un vacío, es decir, una duración sin cambios, resultaría imposible saber su longitud. De lo cual se deduce que es posible refutar a los que afirman que dos cuerpos, entre los cuales hay vacío, se tocan: pues dos polos opuestos de una esfera vacía no se pueden tocar, la geometría lo prohíbe; pero, por el contrario, no se puede refutar al que afirma que dos mundos que vienen uno detrás de otro, se tocan en cuanto a la duración, de manera que uno empieza necesariamente cuando el otro termina, sin que pueda haber intervalo. No se le puede refutar, decía, porque dicho intervalo es indeterminable. Si el espacio se redujese a una línea, y si el cuerpo estuviese inmóvil, tampoco sería posible determinar la longitud del vacío entre dos cuerpos.

Capítulo XVI

SOBRE EL NUMERO

(* 4) *Filaletes.*—En los números, las ideas no sólo resultan más precisas, sino que también son más apropiadas para ser distinguidas unas de otras que en la extensión, en la cual no se puede observar o medir cada igualdad y cada exceso de magnitud tan fácilmente como en los números, debido a que en el espacio el pensamiento no puede llegar a una magnitud pequeña determinada más allá de la cual no pudiésemos ir, como sucede con la unidad en el número.

Teófilo.—Todo eso debe entenderse referido al número *entero.* Pues contrariamente, *el número en toda su generalidad,* incluyendo al quebrado, al sordo[31], al trascendente y a todo lo que se puede tomar entre dos números enteros, es proporcional a la línea, y en él tampoco existe *mínimo,* al

[31] Números sordos eran los números irracionales, es decir, aquellos que, sin dejar de ser números, no podían expresarse en forma de cociente entre dos enteros; los números trascendentes eran aquellos que no podían ser raíz de ningún polinomio de coeficientes racionales, es decir de coeficientes quebrados o rotos, como también se decía entonces. $\sqrt{2}$ es un ejemplo de número sordo, y π de número trascendente. El uso de la palabra sordo procede de la íntima relación que la teoría de los racionales e irracionales tenía, desde el pitagorismo, con la acústica, en tanto una vibración de una cuerda de longitud irracional no podía ser oída en armonía con otras vibraciones de cuerdas de longitud medible con un número racional. El calificativo de sordo Leibniz lo amplía en esta obra a pensamientos.

igual que en el continuo. De modo que la definición según la cual el número es una multiplicidad de unidades, no vale más que para los enteros. La distinción real que corresponde a las ideas en la extensión no se basa en la *magnitud:* pues para reconocer distintamente la magnitud hay que recurrir a los números enteros, o a los demás que nos sean conocidos por medio de los números enteros, con lo cual para tener un conocimiento distinto de la *magnitud* hay que recurrir, partiendo de la *cantidad continua,* a la *cantidad discreta.* Las modificaciones de la extensión, cuando no se utilizan números, no pueden ser distinguidas mediante la *figura,* tomando esta palabra en una acepción tan general que signifique todo lo que hace que dos seres externos no sean semejantes uno al otro.

(* 5) *Filaletes.*—Repitiendo la idea de unidad, y juntándola con otra unidad, construimos una idea *colectiva,* a la que denominamos *dos.* Y cualquiera puede hacer esto y continuar añadiendo uno más a la idea colectiva, a la cual otorga un nombre particular; cualquiera puede contar, siempre que disponga de una sucesión de nombres y suficiente memoria para retenerlos.

Teófilo.—Sólo con este procedimiento no se puede llegar muy lejos. Pues la memoria acabaría *demasiado sobrecargada,* si para cada adición de una nueva unidad hiciese falta acordarse de un nombre completamente nuevo. Por eso hace falta un cierto orden y una determinada *reduplicación* de los nombres, los cuales vuelven a empezar siguiendo cierta progresión.

Filaletes.—Los diferentes modos de los números no admiten otra diferencia que la del más y el menos; por eso son modos simples como los de la extensión.

Teófilo.—Eso puede decirse del tiempo y de la línea recta, pero de ningún modo de las figuras, y todavía menos de los números, que no sólo difieren en cuanto a su magnitud, sino que pueden incluso ser desemejantes entre sí. Un número par puede ser dividido en dos partes iguales, y un impar no. Tres y seis son números triangulares, cuatro y nueve son cuadrados, ocho es cúbico, etc.[32].

---

[32] La distinción de los números en función de calificativos geométricos (triangulares, cuadrados, cúbicos, oblongos, etc.) procede del pitagorismo, de la época en que la aritmética no disponía de cifras para efectuar cálculos y tenía que hacerlos

Y eso sucede aún más en los números que en las figuras, pues dos figuras desiguales pueden ser completamente semejantes una a otra, mientras que dos números no. Mas no me extraña que haya tantas equivocaciones sobre este asunto, pues corrientemente no se tiene idea de lo que es *semejante* o *desemejante*. Veis, pues, que vuestra concepción o vuestra aplicación de los *modos simples o mixtos* tiene gran necesidad de ser corregida.

(* 6) *Filaletes.*—Tenéis razón al indicar que es conveniente dar a los números nombres que puedan ser recordados. Pienso que sería conveniente, al contar, que en lugar de millón de millones se dijese para abreviar *billón*, y que en lugar de millón de millones de millones, o millón de billones, se dijese *trillón*, y así sucesivamente hasta los nonillones, pues en el uso de los números apenas se necesita llegar más lejos.

Teófilo.—Esas denominaciones están bastante bien. Si suponemos que x es igual a 10, un millón será x^6, un billón x^{12}, un trillón x^{18}, etc., y un nonillón x^{54}.

---

mediante figuras geométricas: dos números triangulares se sumaban mediante la adyunción de triángulos rectángulos por la hipotenusa, otros números se sumaban mediante un instrumento especial, llamado γνόμον, etc.

Capítulo XVII

SOBRE LA INFINITUD

(* 1) *Filaletes.*—Dos de las nociones más importantes son la de finito e infinito, que suelen ser consideradas como modos de la cantidad.

Teófilo.—Propiamente hablando, es verdad que hay una infinidad de cosas, es decir, que siempre hay más de las que podemos designar. Pero si les toma como auténticos todos, entonces no hay número infinito, ni línea ni cualquier otra cantidad que sea infinita, como es fácil demostrar. Las escuelas han querido o debido decir eso, al admitir un infinito sincategoremático, pero no el infinito categoremático, por decirlo en su lenguaje. En rigor, el verdadero infinito sólo está en lo *absoluto,* que es anterior a toda composición y no está formado por adición de partes.

Filaletes.—Cuando aplicamos nuestra idea del infinito al Ser Primero, en principio lo hacemos en referencia a su duración y a su ubicuidad, y después figuradamente respecto a su poder, su sabiduría, su bondad y sus restantes atributos.

Teófilo.—No ya figuradamente, sino de modo menos inmediato, porque los restantes atributos hacen conocer su

magnitud por medio de la relación con aquellos en los que interviene la consideración de las partes.

(* 2) *Filaletes.*—Creía que había quedado establecido que el espíritu considera a lo finito y lo infinito como modos de la extensión y de la duración.

Teófilo.—No veo que eso haya quedado establecido, pues la consideración de lo finito y lo infinito se da siempre que haya magnitud y multiplicidad. El auténtico infinito no es una modificación, es lo *absoluto;* por el contrario, desde el momento que se introduce una modificación, se limita, se forma un finito.

(* 3) *Filaletes.*—La idea de un espacio infinito surge del poder constante que tiene el espíritu para extender indefinidamente su idea del espacio por medio de nuevas adiciones.

Teófilo.—Bueno será añadir que ello sucede también porque se ve que la misma razón subsiste siempre. Tomemos una línea recta y prolonguémosla, de manera que llegue a ser doble de la primera. Ahora bien, es claro que la segunda, al ser perfectamente semejante a la primera, puede a su vez ser doblada hasta tener una tercera que sigue siendo semejante a las precedentes; y como esta razón subsiste constantemente, nunca nos veremos detenidos; así es que la línea puede ser prolongada al infinito, con lo cual la consideración del infinito proviene de la semejanza o razón que se mantiene, y su origen es el mismo que el de las verdades universales y necesarias. Lo cual permite ver cómo aquello que da cumplimiento a la concepción propia de la idea de infinito, se encuentra en nosotros mismos, y no puede venir de las experiencias sensibles, así como las verdades necesarias tampoco pueden ser probadas por medio de la inducción, ni por los sentidos. La idea de *absoluto* está en nosotros interiormente, como la de ser: esos absolutos no son otra cosa que los atributos de Dios, y puede afirmarse que son la fuente de las ideas, como el propio Dios es el principio de los seres. La idea de *absoluto* referida al espacio no es otra que la de la inmensidad de Dios, y, por tanto, de sus atributos. Pero se equivoca quien quiera imaginarse un espacio absoluto que sea un todo infinito compuesto de partes; no hay tal, es una noción que implica contradicción, y esos todos infinitos, como sus opuestos infinitamente pequeños, no

son usados más que en el cálculo de los geómetras, como en álgebra se usan las raíces imaginarias.

(* 6) *Filaletes.*—También se puede concebir una magnitud sin suponer en ella partes exteriores unas a otras. Si a la más acabada idea que yo puedo tener del blanco más deslumbrante le añado un blanco igual o menos vivo (pues no puedo añadirle la idea de un blanco más deslumbrante que el que he imaginado, ya que a éste le he supuesto como el más brillante que concibo en la actualidad), eso de ninguna manera aumenta ni amplía mi idea; por eso a las diferentes ideas de blancura se les llama *grados.*

Teófilo.—No entiendo bien la fuerza de ese razonamiento, pues nada impide que podamos percibir un blanco más deslumbrante que el que actualmente concebimos. La verdadera causa por la cual tenemos motivos para pensar que la blancura no puede ser aumentada infinitamente, radica en que no es una cualidad originaria; los sentidos nos proporcionan únicamente un conocimiento confuso de ella; y cuando se llegue a tener un conocimiento distinto, se verá que proviene de la estructura del órgano de la vista, y que está limitada por éste. En cambio, en lo que respecta a las cualidades originarias o cognoscibles de modo distinto, se ve que no sólo hay oportunidad de llegar hasta el infinito allí donde hay *extensión,* o si preferís *difusión,* o lo que la escuela llama *partes extra partes,* como en el tiempo y en el lugar, sino también donde hay *intensidad* o *grados,* por ejemplo, en lo referente a la velocidad.

(* 8) *Filaletes.*—No poseemos la idea de un espacio infinito, y nada hay más evidente que el absurdo de la idea actual de un número infinito.

Teófilo.—Opino igual. Pero no porque no se pueda tener la idea de infinito, sino porque algo infinito no puede llegar a constituir un auténtico todo.

(* 16) *Filaletes.*—Por los mismos motivos, tampoco tenemos idea positiva de una duración infinita, o de la eternidad, como tampoco la tenemos de la inmensidad.

Teófilo.—Yo creo que sí tenemos la idea positiva de una y otra, y que dicha idea será verdadera con tal que no la concibamos como un todo infinito, sino como un absoluto o atributo sin límites que, respecto a la *eternidad,* encontramos en la necesidad de la existencia de Dios, sin que de

ello se desprenda la existencia de partes y sin que dicha noción se forme por adición de tiempo. Con esto se demuestra también que, como ya he dicho, el origen de la noción de infinito proviene de la misma fuente que las verdades necesarias.

Capítulo XVIII

ALGUNOS OTROS MODOS SIMPLES

Filaletes.—Existen todavía otros muchos modos simples, formados por ideas simples. Tales son (* 2) los modos del movimiento, como deslizar y rodar; los de los sonidos (* 3), que quedan modificados por las notas y los tonos, como los colores lo son por los grados, sin mencionar los sabores y los colores (* 6). Así como sucede en los modos complejos, tampoco aquí existen medidas ni nombres distintos (* 7), porque esto se regula según el uso; cuando lleguemos a las palabras hablaremos más ampliamente de esto.

Teófilo.—Casi todos esos modos no son suficientemente simples, y podrían contarse entre los complejos; por ejemplo, para explicar lo que es deslizar o rodar no sólo hay que considerar el movimiento, sino también la resistencia de la superficie.

Capítulo XIX

SOBRE LOS MODOS QUE SE REFIEREN AL PENSAMIENTO

(* 1) *Filaletes.*—De los modos que provienen de los sentidos, pasemos a aquellos que nos vienen dados por la reflexión. Por así decirlo, la *sensación* es la entrada actual de las ideas en el entendimiento por medio de los sentidos. Cuando una misma idea vuelve al espíritu, sin que actúe sobre nuestros sentidos el objeto exterior que primeramente la hizo nacer, a dicho acto del espíritu se le llama *reminiscencia:* si el espíritu intenta recordarla y tras algunos esfuerzos consigue encontrarla por fin y hacérsela presente, se llama *recogimiento.* Si el espíritu la encara con atención durante largo tiempo, es la *contemplación;* cuando la idea que tenemos en el espíritu flota, por así decirlo, sin que el entendimiento le dedique ninguna atención, se llama *ensueño.* Cuando se reflexiona sobre ideas que se nos han presentado por sí mismas, y por así decirlo se las clasifica en la memoria, es la *atención;* y cuando el espíritu se fija en una idea con mucha dedicación, y la considera por todos lados y no quiere dejarla de lado, pese a otras ideas que vienen a cruzarse, se llama *estudio* o contemplación del espíritu. El *dormir,* cuando no viene acompañado de ningún sueño, es

una cesación de todas esas cosas; soñar es tener ideas en el espíritu mientras los sentidos exteriores permanecen cerrados, de manera que ya no reciben la impresión de los objetos exteriores con la misma vivacidad que de costumbre: es tener ideas sin que nos sean sugeridas por ningún objeto de fuera, o por ninguna ocasión conocida, y sin que sean elegidas ni determinadas de ninguna manera por el entendimiento. En cuanto a lo que llamamos *éxtasis*, dejo que los demás decidan si no consistirá en soñar con los ojos abiertos.

Teófilo.—Bueno será esclarecer estas nociones, y trataré de ayudaros. Diré, por tanto, que la *sensación* se da cuando se percibe un objeto externo, y la *reminiscencia* es la repetición de ella sin que el objeto vuelva a estar presente; pero cuando sabemos que este objeto ha existido, se llama *recuerdo*. Normalmente el *recogimiento* se toma en un sentido muy diferente al vuestro, a saber, como un estado en el cual uno se desliga de los negocios para dedicarse a alguna meditación. Pero como no existe palabra que yo conozca que sea adecuada a vuestra noción, podemos utilizar la que habéis empleado. Tenemos *atención* por aquellos objetos que distinguimos y preferimos respecto a los demás. Cuando la atención persiste en el espíritu, ya sea porque el objeto exterior continúa o no, e incluso aunque el objeto no se encuentre en el exterior, se llama *consideración;* si ésta tiende al conocimiento y no tiene relación con la acción, será *contemplación*. La atención cuya meta es *aprender* (es decir, obtener conocimientos para conservarlos) se llama *estudio*. Considerar para elaborar algún plan, es *meditar;* en cuanto a soñar, parece no ser otra cosa que seguir determinados pensamientos por el placer que se encuentra en ello, sin ningún otro objetivo, y es por lo que el ensueño puede llevar a la locura: uno se olvida, se olvida el *dic cur hic*, se acarician sueños y quimeras, se construyen castillos en el aire. No podemos distinguir los *sueños* de las sensaciones más que por el hecho de que no están ligadas a ellos, es como un mundo aparte. El *dormir* es la cesación de sensaciones, y así el *éxtasis* es un sueño muy profundo del cual cuesta ser despertado, y que proviene de una causa interna pasajera, lo cual es un motivo más para excluir de ello al sueño profundo que provoca algún narcótico o alguna lesión duradera de las funciones, como en el estado

letárgico. A veces los éxtasis vienen acompañados de *visiones;* pero también puede haber visiones sin éxtasis: y parece que la *visión* no es otra cosa que un sueño que parece sensación, como si nos enseñase la verdad de los objetos. Cuando esas visiones son divinas, efectivamente la verdad existe, como, por ejemplo, se puede saber cuando contienen profecías particularizadas que luego se ven confirmadas por lo sucedido.

(* 4) *Filaletes.*—De los diferentes grados de contención o de distensión del espíritu se deduce que el pensamiento es la acción y no ya la esencia del alma.

Teófilo.—No hay duda de que el pensamiento es una acción, y que no puede ser esencia: pero es una acción esencial, y todas las sustancias poseen acciones así. Anteriormente demostré que constantemente tenemos infinidad de pequeñas percepciones, sin apercibirnos de ello. Nunca estamos sin *percepciones,* pero es necesario que estemos a menudo sin *apercepciones,* a saber, cuando no hay percepciones que sean captables. Por no haber tenido en cuenta este importante punto ha podido prevalecer en tantos espíritus eminentes una filosofía relajada y tan poco noble como poco sólida, y por ello hemos ignorado prácticamente hasta ahora lo más hermoso que hay en las almas. Esto ha llevado consigo que hayan surgido tantas apariencias de verdad en un error tan grande, como es la doctrina que enseña que las almas son perecederas.

Capítulo XX

SOBRE LOS MODOS DEL PLACER Y DEL DOLOR

(* 1) *Filaletes.*—En vista de que las sensaciones del cuerpo y los pensamientos del espíritu, o bien son indiferentes, o bien vienen seguidos de placer o dolor, estas ideas no pueden ser descritas, así como tampoco las restantes ideas simples, y no se puede dar ninguna definición de las palabras que utilizamos para designarlas.

Teófilo.—Creo que no existen percepciones que nos resulten indiferentes por completo, pero basta con que su efecto no se pueda notar para que se les pueda llamar así, pues el *placer* y el *dolor* parecen consistir en una ayuda o en un impedimento que pueden ser notados. Reconozco que esta definición es nominal, y que no se puede encontrar otra.

(* 2) *Filaletes.*—El *bien* consiste en aquello que puede producir y aumentar el placer en nosotros, o bien disminuir o abreviar algún dolor. El *mal* puede producir o aumentar el dolor en nosotros, o bien disminuir algún placer.

Teófilo.—Yo también opino así. El bien se divide en honesto, agradable y útil, pero en el fondo creo que hace falta que sea, o bien agradable por sí mismo, o bien que sirva a algún otro, el cual nos pueda proporcionar un

sentimiento agradable; es decir, el bien es agradable o útil, y el bien honesto consiste, asimismo, en un placer espiritual.

(* 4,5) *Filaletes.*—Las pasiones surgen del placer y del dolor: se *ama* aquello que puede producir placer, mientras que el *odio* es el pensamiento de la tristeza o del dolor que pueden ser producidos por una causa presente o ausente. Pero el *odio* o el *amor* referidos a seres capaces de felicidad o desgracia, a menudo consiste en un disgusto o en una satisfacción que sentimos en nosotros, producida por la consideración de su existencia o de la felicidad de la que goza.

Teófilo.—En el prefacio de mi *Codex juris gentium diplomaticus* [33], cuando explicaba los principios de la justicia, he dado más o menos la siguiente definición de amor: *amar* consiste en verse llevado a complacerse ante la perfección, bien o felicidad del objeto amado. Y por eso no exige ni se preocupa por ningún otro placer propio, sino por aquel que se encuentra en el bien o en el placer del que se ama; en ese sentido, propiamente no amamos a aquello que es incapaz de placer o felicidad, y gozamos de ese tipo de cosas sin que por ello las amemos, a no ser a través de una prosopopeya, como si nos imaginásemos que ellas mismas gozan con su perfección. Por tanto, cuando se dice que se ama un cuadro bello por el placer que se siente al captar sus perfecciones, no se trata propiamente de amor. Pero el sentido de los términos puede ampliarse, y varía con el uso. Los mismos filósofos y teólogos distinguen dos tipos de amor, a saber, el *amor* que llaman de *concupiscencia* [34], que no es sino el deseo o sentimientos que se experimentan hacia aquello que nos proporciona placer, sin que nos importe si él a su vez también lo siente; y el *amor de benevolencia,* que es el sentimiento que se experimenta por aquel que nos proporciona placer por medio del suyo o de su felicidad. El primero nos lleva a tener en cuenta nuestro placer, y el segundo el placer de otro, pero como si éste produjese, o, mejor, constituyese el nuestro, pues si no repercute en nosotros de alguna manera no nos podremos interesar en él, ya que resulta imposible, dígase lo que se

[33] Obra jurídica de Leibniz, publicada en 1693.
[34] En casi todas las ediciones la palabra usada es *concupiscence,* pero en la edición Gerhardt el vocablo preciso es *conquiescence.*

diga, estar en situación de desapego respecto al bien propio. Así es como se debe entender el *amor desinteresado* o no-mercenario, si se quiere concebir adecuadamente su nobleza, sin caer no obstante en la quimera.

(* 6) *Filaletes.*—La *inquietud* (*uneasiness* en inglés) que un hombre siente en sí mismo ante la ausencia de algo que si estuviese presente podría proporcionarle placer, es lo que se llama *deseo*. La *inquietud* es el principal acicate, por no decir el único, que excita la industria y la actividad de los hombres; pues sea cual sea el bien que se proponga al hombre, si la ausencia de dicho bien no viene seguida de ningún displacer ni de ningún dolor, y si aquel que está privado de ello puede permanecer contento y a gusto sin poseerlo, entonces ni siquiera se le ocurre desearlo, y todavía menos hacer esfuerzos para gozar de él. Por un bien así no se siente más que una pura *veleidad*, término que ha sido utilizado para designar el grado más bajo del deseo, y es lo más aproximado a este estado en que se encuentra el alma respecto a una cosa que le resulta completamente indiferente, cuando el displacer que provoca la ausencia de algo es tan poco importante que no lleva más que a débiles anhelos, sin llegar al punto de poner en juego los medios para obtenerlo. La opinión en la que se está de que el bien deseado no puede ser obtenido hace que el deseo permanezca apagado o enfriado, según que la inquietud del alma se vea curada o disminuida por dicha consideración. Por otra parte, cuanto os he dicho referente a la inquietud lo he encontrado en nuestro célebre autor, cuyas opiniones a menudo me limito a referiros. Me ha costado algo entender el significado de la palabra inglesa *uneasiness;* pero el traductor francés, cuya habilidad no puede ser puesta en duda, hace notar a pie de página (cap. 20, * 6) que mediante esa palabra inglesa el autor se refiere al estado de un hombre que no se siente a gusto, al faltarle *sosiego* y tranquilidad en el alma, la cual permanece al respecto puramente pasiva, y que ha sido necesario traducir esa palabra por la de *inquietud* [35], que no expresa exactamente la misma idea, pero que es la que más se

[35] La palabra inglesa *uneasinees* es traducida por Coste al francés por *inquiêtude,* y Leibniz explica largamente por qué dicha traducción le parece adecuadísima. En castellano siempre ha sido traducida (Azcárate, Ovejero) por *inquietud,* y en esta versión también se mantiene dicho vocablo. Sin embargo, en muchos de los casos en

aproxima. Este aviso (añade el traductor) es necesario sobre todo para el capítulo siguiente, *Sobre la potencia,* en el cual el autor razona ampliamente sobre esa especie de inquietud, pues si a dicha palabra no se le atribuyese la idea que acaba de indicarse, no sería posible comprender con exactitud las materias tratadas en ese capítulo, las cuales son de las más importantes y delicadas de la obra.

Teófilo.—El traductor tiene razón, y la lectura de nuestro eminente autor me ha hecho ver que la consideración de la *inquietud* es un punto capital, en el cual ha mostrado de manera particular su ingenio profundo y penetrante. Por ello he pensado en el asunto con atención, y tras haberlo considerado me parece que la palabra *inquietud,* si bien no expresa del todo el sentido del autor, en mi opinión conviene suficientemente a la naturaleza de la cosa, mientras que el vocablo *uneasiness,* en tanto indica un displacer, una pena, una incomodidad y, por decirlo en una palabra, algún dolor efectivo, no resulta apropiada. Preferiría decir que en el deseo, en sí mismo, existe una disposición y preparación para el dolor, más bien que dolor mismo. Cierto es que a veces esta percepción no difiere del dolor más que en el más o en el menos, pero es que el grado es esencial en el dolor, pues es una percepción que siempre es captable. Del mismo modo podemos ver también la diferencia que hay entre el apetito y el hambre, pues cuando la irritación del estómago llega a ser demasiado grande, incomoda, de manera que también en este punto resulta necesario aplicar nuestra doctrina de las percepciones que son demasiado pequeñas para que sean apercibidas; si lo que sucede en nosotros cuando tenemos apetito o sentimos deseos fuese suficientemente grande, nos causaría dolor. Por eso cuando el Hacedor infinitamente sabio al que debemos el ser obró de modo que a menudo estemos en la ignorancia y en medio de percepciones confusas, lo hizo por nuestro bien, para que actuemos instintivamente con mayor prontitud, y para que no nos sintamos incomodados

que Teófilo y Filaletes usan ese concepto la palabra más adecuada para traducirlo sería *desasosiego,* que se acomoda perfectamente a la definición que da Locke de *uneasiness.* Ocurre no obstante que dicha definición es trascendida con frecuencia, eliminando, como dice Leibniz, ese matiz desagradable que acompaña al desasosiego: de ahí que en la mayoría de los casos mantenga inquietud, para no perder la unicidad de expresión que tanto Locke como Leibniz mantienen para un concepto que, evidentemente, no es único, sino de múltiples matices.

por sensaciones excesivamente distintas relativas a una multitud de objetos, que no recordamos por completo, pero de las cuales no ha podido prescindir la naturaleza para conseguir sus fines. ¿Cuántos insectos no tragamos sin darnos cuenta de ello, cuántas personas no vemos que, al tener un olfato excesivamente sutil, fácilmente se encuentran a disgusto, y cuántos objetos desagradables no veríamos si nuestra vista fuese suficientemente penetrante? Gracias a esta astucia, la naturaleza nos ha podido dar el acicate del deseo como rudimentos o elementos del dolor, o por decirlo así, del semidolor, o (si preferís expresaros abusivamente para poder hablar con más vigor) de los pequeños dolores no aperceptibles, para que pudiésemos *beneficiarnos de los atractivos del mal* sin tener que soportar sus incomodidades: pues de otra forma, si esa percepción fuese excesivamente distinta, siempre estaríamos en un estado miserable cuando esperásemos el bien, mientras que esta victoria continua sobre esos semidolores, los cuales se hacen sentir de alguna manera siempre que uno sigue sus deseos e intenta calmar sus apetitos y pruritos, nos proporciona muchísimos semiplaceres, cuya persistencia y acumulación (exactamente como un cuerpo pesado que cae va aumentando su impulso hasta adquirir gran impetuosidad) llegan a convertirse al final en un placer entero y verdadero. En el fondo, sin esos semidolores no existiría placer, y no habría modo de darse cuenta de si algo nos ayuda y nos alivia, eliminando obstáculos que nos impiden sentirnos a gusto. Ya en el *Fedón* de Platón [36] Sócrates hacía notar, cuando le picaban los pies, que entonces se puede reconocer la afinidad entre *placer* y *dolor;* también la sensación de calor o de luminosidad resulta de multitud de pequeños movimientos, que corresponden a los de los objetos, según ya he dicho más arriba (cap. 9, * 13), y que sólo difieren aparentemente y porque no tenemos en cuenta este análisis: no como muchos, que piensan que nuestras ideas de las cualidades sensibles difieren *toto genere* de los movimientos y de lo que sucede en los objetos, constituyendo una especie de cosa primitiva e inexplicable, e incluso arbitraria, como si Dios hiciese captar al alma todo aquello que se le ocurriese, y no aquello que sucede en su cuerpo; todo lo

[36] *Fedón,* 60, b-c.

cual está muy alejado del análisis adecuado de nuestras ideas. Pero volviendo a la *inquietud*, hay que decir que las pequeñas excitaciones imperceptibles que nos tienen en vilo son determinaciones confusas, de modo que frecuentemente no sabemos ni siquiera aquello de que carecemos, mientras que en el caso de las *inclinaciones* y *pasiones* por lo menos sabemos lo que queremos, pese a que las percepciones confusas también tengan su intervención, y en el caso de las pasiones provoquen incluso esa inquietud o prurito. Los impulsos son como pequeños resortes que intentan destensarse y hacen moverse a nuestra máquina. Ya hice notar antes que por todo esto nunca estamos en una situación de indiferencia, ni siquiera cuando más parecemos estarlo, como cuando, por ejemplo, giramos por la derecha mejor que por la izquierda al terminar una alameda. La decisión que tomamos proviene de esas determinaciones insensibles, junto con la influencia de los objetos y del interior de nuestro cuerpo, que nos hacen sentirnos más a nuestro gusto de una que de otra manera de menearnos. En alemán se llama *Unruhe*, es decir, *inquietud*, al péndulo de un reloj de pared. Podemos decir que con nuestro cuerpo sucede igual, y que nunca podrá sentirse totalmente a gusto: pues en cuanto se sintiese así, cualquier impresión nueva de los objetos, o un pequeño cambio en los órganos, vasos o vísceras, desequilibrará la balanza y le obligará a hacer un pequeño esfuerzo para volver a estar en el estado óptimo; se produce por tanto un combate perpetuo, que equivale, por así decirlo, a la *inquietud* del reloj, por lo cual dicha denominación es muy de mi agrado.

(* 6) *Filaletes.*—La *alegría* es un placer que el alma siente cuando considera asegurada la posesión presente o futura de un bien, y estamos *en posesión* de un bien cuando lo tenemos en nuestro poder de tal modo que podemos gozar de él cuanto queramos.

Teófilo.—Las lenguas carecen de términos suficientemente adecuados para distinguir nociones cercanas. Acaso la palabra latina *gaudium* se aproxime más a esta definición de alegría que el vocablo *laetitia*, el cual también se traduce por *alegría;* pero en este caso me parece que alude a un estado en el que el placer predomina en nosotros, pues incluso en la tristeza más profunda y en medio de las penas más agudas siempre puede uno sentir algún placer, como

beber u oír música, pero, sin embargo, el displacer predomina; e incluso en medio de dolores agudísimos el espíritu puede estar alegre, como les sucedía a los mártires.

(* 8) *Filaletes.*—La *tristeza* es una inquietud que siente el alma cuando piensa en un bien perdido y del cual hubiese podido gozar durante más tiempo, o cuando está atormentada por un mal presente actualmente.

Teófilo.—No solamente la presencia actual, sino también el temor de un mal que puede venir, pueden ponernos tristes, de modo que yo creo que las definiciones de alegría y tristeza que acabo de dar son más adecuadas a la manera en que son utilizadas. En cuanto a la *inquietud,* se da en el dolor y consecuentemente en la tristeza; y también se da en la alegría, pues convierte al hombre en activo, despierto, lleno de confianza en ir más allá. La *alegría* ha llegado incluso a matar por exceso de emoción, y en ese caso había algo más que inquietud.

(* 9) *Filaletes.*—La *esperanza* es la satisfacción del alma que piensa en el gozo que probablemente va a obtener de una cosa apta para proporcionarle placer. (* 10) Y el temor es la inquietud del alma cuando piensa en un mal futuro que le puede llegar a suceder.

Teófilo.—Si inquietud significa displacer, reconozco que ella acompaña siempre al temor; pero considerándola como ese acicate insensible que nos empuja, también se la puede aplicar a la esperanza. Los estoicos consideraban a las pasiones como opiniones: así la esperanza era la opinión de un bien futuro, y el temor la opinión de un mal futuro. Pero yo prefiero decir que las pasiones no son ni satisfacciones ni displaceres ni opiniones, sino tendencias o más bien modificaciones de la tendencia, que provienen de la opinión o del sentimiento, y que vienen acompañadas de placer o displacer.

(* 11) *Filaletes.*—La *desesperación* es la convicción que se tiene de que un bien no puede ser obtenido, lo cual puede provocar aflicción, y algunas veces apatía.

Teófilo.—La desesperación, considerada como pasión, será una especie de tendencia fuerte que se encuentra completamente bloqueada, lo cual provoca un combate violento y mucho displacer. Pero cuando la desesperación viene acompañada de apatía e indolencia, se trata de una opinión más bien que de una pasión.

(* 12) *Filaletes.*—La *cólera* es la inquietud o desorden que sentimos después de haber sufrido alguna injuria, y viene acompañada por el violento deseo de vengarnos.

Teófilo.—Parece ser que la cólera es algo más sencillo y más generalizado, puesto que también las bestias son susceptibles a ella, pese a que no se les puede hacer ninguna injuria. En la cólera hay un esfuerzo violento que tiende a deshacerse del mal. Cuando se posee sangre fría, el deseo de venganza puede mantenerse, y entonces sentimos más odio que cólera.

(* 13) *Filaletes.*—La *envidia* es la inquietud (el displacer) del alma que proviene de considerar un bien que deseamos pero que es poseído por otro, el cual, según nuestra opinión, no debería haberlo tenido con preferencia a nosotros.

Teófilo.—Según esa definición, la envidia sería siempre una pasión laudable y fundada en la justicia, al menos en mi opinión. Pero yo no sé si más bien la envidia se tiene respecto al mérito reconocido, de manera que si uno fuera el amo no se preocuparía por el hecho de maltratar a los demás. A veces incluso se tiene envidia a las personas que poseen algo que uno ni siquiera desearía tener; se sentiría satisfacción si se les viese privados de ello, sin pensar en absoluto en aprovecharse de los despojos, e incluso sin la menor esperanza de llegar a poseerlos. Pues algunos bienes son como cuadros pintados *in fresco,* que se pueden destruir pero no arrancar.

(* 17) *Filaletes.*—La mayor parte de las pasiones provocan impresiones corporales en muchas personas, y diversos cambios, pero esos cambios no siempre son sensibles: por ejemplo, la *vergüenza,* que es una inquietud del alma que se siente cuando se considera que uno ha hecho algo indecente o que puede disminuir la estima en que le tienen los demás, no siempre viene acompañada de rubor.

Teófilo.—Si los hombres se dedicasen más a observar los movimientos exteriores que acompañan a las pasiones, resultaría difícil disimularlas. En cuanto a la vergüenza, es digno de consideración el hecho de que las personas modestas sienten a veces movimientos parecidos a los de la vergüenza cuando únicamente ellos son testigos de una acción indecente.

Capítulo XXI

SOBRE LA POTENCIA Y LA LIBERTAD

(* 1) *Filaletes.*—Cuando el espíritu observa de qué manera algo deja de existir, y cómo otra cosa que antes no existía comienza a hacerlo, y deduce de ello que en el futuro existirán cosas similares producidas por parecidos agentes, entonces llega a considerar que en una cosa existe la posibilidad de que cambie una de sus ideas simples, y en otra pone la posibilidad de producir dicho cambio, formándose a partir de ello la idea de potencia.

Teófilo.—Si la *potencia* se corresponde con el vocablo latino *potentia*, se opone al acto, y el paso de la potencia al acto se llama *cambio.* Así entiende Aristóteles la palabra *movimiento*, cuando dice que es el acto o quizá la *puesta en acto* de lo que está en potencia[37]. Por consiguiente se puede decir que en general la *potencia* es la posibilidad del cambio. Ahora bien, el cambio o la puesta en acto de dicha posibilidad, al ser acción en un sujeto y pasión en otro, dará lugar siempre a dos potencias, pasiva y activa. La *activa* puede ser llamada *facultad*, y la pasiva podría quizá

[37] Véase ARISTÓTELES, *Física* III, 1, 201 a 11, y también *Metafísica*, XI, 9, 1065 b 16.

ser denominada *capacidad* o *receptividad*. A veces la potencia activa se toma en un sentido más depurado, cuando aparte de la simple facultad existe *tendencia;* y así es como yo la tomo en mis consideraciones sobre *dinámica*. Podríamos adjudicarle en particular la palabra fuerza: y la fuerza sería o bien entelequia o bien esfuerzo; pues la entelequia (pese a que Aristóteles la tome en un sentido tan general que engloba por igual toda acción y todo esfuerzo), me parece que debe utilizarse para las *fuerzas que actúan originariamente*, y el *esfuerzo* para las que actúan *por derivación*. Existe también una especie de *potencia pasiva* más particular y más real, que es la que reside en la materia, donde no sólo existe movilidad, que es la capacidad o receptividad del movimiento, sino también *resistencia*, la cual comprende *impenetrabilidad* e *inercia*. Las entelequias, es decir, las tendencias primitivas o sustanciales, cuando vienen acompañadas de percepción, constituyen las almas.

(* 3) *Filaletes.*—La idea de potencia expresa algo relativo. Sin embargo, ¿qué idea, de todas las que tenemos, no supone alguna *relación?* Nuestras ideas de extensión, duración y número ¿no contienen todas ellas en sí mismas una secreta relación entre partes? Lo mismo hay que decir, y todavía con mayor evidencia, respecto a la figura y al movimiento. ¿Qué son las cualidades sensibles sino potencias de los diferentes cuerpos respecto a nuestra percepción? ¿No dependen en sí mismas del grosor, de la figura, de la contextura y del movimiento de las partes? Todo eso establece una especie de relación entre ellas; así nuestra idea de potencia puede ser colocada perfectamente en mi opinión entre las ideas simples.

Teófilo.—En el fondo, todas las ideas que se acaban de enumerar son compuestas: las ideas de las cualidades sensibles sólo pueden ser clasificadas como ideas simples a causa de nuestra ignorancia, y las restantes, que son conocidas distintamente, a causa de nuestra indulgencia, que más valiera no tener. Sucede algo parecido con lo que vulgarmente es considerado como axiomas, los cuales podrían y merecerían ser demostrados como teoremas, y sin embargo, se les deja existir como axiomas, como si fuesen verdades primitivas. Esta indulgencia causa más daño de lo que se piensa. Verdad es que no siempre estamos en situación de superarla.

(* 4) *Filaletes.*—Si bien lo miramos, por medio de los sentidos los cuerpos no nos proporcionan una idea de la potencia activa tan clara y distinta como la que tenemos de ella mediante las reflexiones que hacemos relativas a las operaciones de nuestro espíritu. Sólo hay dos tipos de acciones, según creo, de las cuales no tengamos idea, a saber: pensar y mover. Por lo que se refiere al pensamiento, el cuerpo no nos proporciona ninguna idea de ello, y sólo llegamos a tenerla por medio de la reflexión. Mediante el cuerpo tampoco llegamos a tener ninguna idea del comienzo del movimiento.

Teófilo.—Esas consideraciones son muy acertadas, y aunque se haya tomado la palabra *pensamiento* en una acepción tan general que comprende cualquier tipo de percepción, no quiero criticar el uso dado a las palabras.

Filaletes.—Cuando el cuerpo mismo está en movimiento, ese movimiento sucede en el cuerpo como una acción más bien que como una pasión; pero cuando una bola de billar se mueve al empuje del taco, no se trata ya de una acción de la bola, sino de un acto puramente pasivo.

Teófilo.—Cabe decir algo al respecto, y es que los cuerpos no podrían recibir ningún movimiento por medio del choque a no ser que ya tuviesen anteriormente movimiento en sí mismos, según las leyes que se han podido establecer. Pero pasemos, por el momento, por encima de este punto.

Filaletes.—Cuando una bola empuja a otra que encuentra en su camino y la obliga a moverse, lo único que hace es comunicarle el movimiento que había recibido, y perderlo a su vez.

Teófilo.—Considero erróneo este modo de pensar, puesto de moda por los cartesianos, porque la experiencia y la razón han demostado ya que los cuerpos no pierden todo el movimiento que comunican, y el autor de la *Recherche de la vérité*[38] lo ha abandonado, e incluso ha hecho imprimir

[38] Leibniz siempre dio gran importancia a la diferencia existente entre su dinâmica y la cartesiana, basada en que Descartes postulaba la conservación de la cantidad de movimiento (mv), mientras que Leibniz se refería a la conservación de las fuerzas vivas (mv^2). Ver por ejemplo *Brevis demonstratione erroris memorabilis Cartesii* (1686). MALEBRANCHE aceptó los argumentos de Leibniz al respecto, y comunicó públicamente este nuevo modo de pensar en la obra *Sobre las leyes de la conservación del movimiento* (1692).

un pequeño escrito específicamente para retractarse de ello; sin embargo, continúa proporcionando ocasión a personas muy sabias para confundirse, construyendo razonamientos sobre un basamento tan ruinoso.

Filaletes.—La transmisión del movimiento nos proporciona una idea muy confusa de una potencia activa radicada en el cuerpo, pero, en realidad, lo único que vemos es que el cuerpo transmite el movimiento, pero de ninguna manera que lo produce.

Teófilo.—No sé si pretendéis que el movimiento pasa de sujeto a sujeto, y que el mismo movimiento (*idem numero*) se transmite. Conozco algunos que así lo han afirmado, entre otros el padre Casati, jesuita[39], a pesar de toda la Escuela. Mas dudo que ése sea vuestro modo de pensar, o el de vuestros amigos ordinariamente muy alejados de esas especulaciones. Sin embargo, si lo que se transmite no es el mismo movimiento, hay que admitir entonces que en el cuerpo que lo recibe se produce un movimiento nuevo: de modo que el cuerpo que transmite actuaría de verdad, aunque a la vez tendría un papel pasivo al perder su fuerza. Pues aunque no es verdad que el cuerpo pierda tanto movimiento como el que proporciona, siempre es cierto que pierde, y que pierde tanta fuerza como la que da, como ya he explicado en otra parte, de modo que en él siempre hay que suponer fuerza o potencia activa: entiendo potencia en su sentido más depurado, que ya he explicado anteriormente, según el cual la tendencia aparece unida a la facultad. Sin embargo, estoy de acuerdo con vos en que la idea más clara de la potencia activa nos viene del espíritu: por lo demás, sólo se muestra en las cosas que tienen analogía con el espíritu, es decir, en las entelequias, pues la materia propiamente sólo muestra la potencia pasiva

(* 5) *Filaletes.*—La potencia de empezar o no empezar, de continuar o de terminar diversas acciones de nuestra alma y movimientos de nuestro cuerpo, la encontramos en nosotros mismos, y simplemente por un pensamiento o elección de nuestro espíritu, que determina y, por así decirlo, ordena que una acción se haga o no. A esta potencia le llamamos *voluntad.* La utilización actual de dicha

[39] Paolo CASATI (1617-1707), que escribió *Mechanicorum libri octo,* y también *De terra machinis mota,* Roma, 1668. Era matemático y teólogo.

potencia se llama *volición,* la cesación o producción de acción que de ello se deriva se llama *voluntaria,* y toda acción que es llevada a cabo sin esa dirección por parte del alma se llama *involuntaria.*

Teófilo.—Todo eso me parece muy bien y muy justo. Sin embargo, para hablar más rotundamente y quizá para ir un poco más allá, diré que la *volición* es el esfuerzo o tendencia (*conatus*) a ir hacia lo que parece bueno y alejarse de lo que parece malo, de manera que esa tendencia resulta directamente de la apercepción que se tiene. Como corolario de esta definición surge el célebre axioma según el cual la acción surge de querer y poder tomados conjuntamente, puesto que de toda tendencia se pasa a la acción siempre que ésta no esté impedida por algo. Así no sólo las acciones interiores voluntarias de nuestro espíritu surgen de ese *conatus,* sino también las exteriores, es decir, los movimientos voluntarios de nuestro cuerpo, en virtud de la unión entre alma y cuerpo que ya he justificado en otro lugar. También hay esfuerzos que resultan de las percepciones insensibles, de las cuales no nos apercibimos, y a éstos prefiero llamarlos *apeticiones,* y no voliciones (aunque también existan apeticiones aperceptibles), pues las únicas acciones voluntarias son aquellas de las cuales nos apercibimos y sobre las cuales nuestra reflexión puede recaer, cuando se deducen de la consideración del bien y del mal.

Filaletes.—La potencia de apercibir es lo que llamamos *entendimiento:* puede haber percepción de ideas, percepción del significado de los signos y, por último, percepción de la conveniencia o inconveniencia que hay entre unas ideas y otras.

Teófilo.—Nos damos cuenta de muchas cosas en nosotros y fuera de nosotros que en principio no entendemos; pero cuando llegamos a tener ideas distintas, mediante el poder de reflexionar y de deducir verdades necesarias, entonces las *entendemos.* En este sentido las bestias no tienen entendimiento, aunque posean la facutad de apercibirse de las impresiones más destacables y distinguidas, al modo en que el jabalí advierte a una persona que le grita, y va derecho hacia dicha persona, aunque hasta entonces no había tenido de ella más que una percepción pura, pero confusa, como de todos los demás objetos que caían en su campo visual y cuyos rayos hieren su cristalino. Según mi modo de enten-

derlo, el entendimiento se corresponde con lo que los latinos llamaban *intellectus*, y el ejercicio de dicha facultad se llama *intelección*, y consiste en una percepción distinta, junto con la facultad de reflexionar, que no existe en los animales. Toda percepción unida a dicha facultad es un pensamiento, el cual tampoco lo atribuyo a las bestias, lo mismo que el entendimiento, de manera que se puede decir que la intelección tiene lugar cuando el pensamiento es distinto. Por otra parte la percepción del significado de los signos no merece la pena de ser distinguida aquí de la percepción de las ideas significadas

(* 6) *Filaletes.*—Corrientemente se afirma que el entendimiento y la voluntad son dos *facultades* del alma, término que sería muy cómodo si se le utilizase correctamente, teniendo cuidado de que las palabras no den lugar a equivocaciones en los pensamientos de los hombres, como sospecho que ha sucedido aquí respecto al alma. Cuando se nos dice que la voluntad es la facultad superior del alma que regula y ordena todas las cosas, y que ella es o no libre, y que determina a las facultades inferiores, y que sigue los *dictámenes* del entendimiento, pese a que todas estas afirmaciones pueden ser entendidas clara y distintamente, temo, sin embargo, que por medio de ellas se pueda sugerir a muchas personas la idea confusa de otros tantos *agentes* que actúan distintamente en nosotros.

Teófilo.—La cuestión de si existe una distinción real entre el alma y sus facultades, y de si una facultad es realmente distinta de otra, ha ocupado a las escuelas desde hace mucho tiempo. Los realistas dijeron que sí, y los nominalistas que no, y esta misma cuestión ha sido planteada respecto a otros muchos seres abstractos, a los cuales les espera un destino paralelo. Yo no creo que aquí debamos resolver este asunto, introduciéndonos en un tema tan espinoso, aunque recuerdo que Episcopio [40] la encontraba tan importante que decía que si las facultades del hombre fuesen seres reales, la libertad del hombre no se podría defender. Sin embargo, si fuesen seres reales y distintos, sólo podrían ser consideradas como agentes reales abusiva-

---

[40] Simon Bisschop, EPISCOPIUS (1583-1643), obispo holandés cuyas obras han sido publicadas en Amsterdam de 1650 a 1663. Véase *De libero arbitrio*, en *Opera Theologica*, II, 198-208, 1650. Ver también nota 25 del libro I.

mente hablando. Quienes actúan no son las facultades, sino las sustancias por medio de las facultades.

(* 8) *Filaletes.*—Un hombre es *libre* en tanto tiene el poder de pensar o no pensar, de moverse o no moverse, conforme a la preferencia o a la elección de su propio espíritu.

Teófilo.—El término *libertad* es muy ambiguo. Hay libertad de derecho y libertad de hecho. Según la libertad de derecho, un esclavo no es libre, como tampoco lo es un súbdito, pero un pobre es igual de libre que un rico. La *libertad de hecho* puede consistir en el poder hacer lo que se quiera o en el poder *de querer* lo que hay que querer. Vos os referís a la *libertad de hacer*, la cual tiene grados y variedades. *Por lo general,* aquel que tiene más medios es más libre de hacer lo que quiera; pero también cabe entender la libertad *en particular*, referida al uso de las cosas que usualmente están en nuestro poder, y sobre todo al libre uso de nuestro cuerpo. Así la prisión y las enfermedades, que nos impiden mover nuestro cuerpo y nuestros miembros de la forma que queremos y que ordinariamente podemos, van contra nuestra libertad: un prisionero no es libre, y un paralítico no puede usar sus miembros libremente. La *libertad de querer* es tomada a su vez en dos sentidos diferentes. Por el primero, se la opone a la imperfección o esclavitud del espíritu, que es una coacción o coerción, pero interna, como la que surge de las pasiones; por el segundo sentido, se opone libertad a necesidad. En el primer sentido, los estoicos decían que sólo el hombre sin pasiones es libre[41]; y, efectivamente, cuando uno está poseído por una gran pasión no se puede tener libre el espíritu, ya que no es posible querer como es debido, es decir, con la deliberación precisa. Así, sólo Dios es perfectamente libre, y los espíritus creados no lo son sino en la medida en que están por encima de sus pasiones: esta libertad se refiere profundamente a nuestro entendimiento. Pero la libertad del espíritu, en tanto se opone a necesidad, se refiere a la voluntad pura, en tanto se distingue del entendimiento. Es lo que se llama *libre arbitrio,* y consiste en la pretensión de que el acto de la voluntad es contingente, aunque el entendimiento le aporte razones o

[41] Ver Diógenes Laercio, VII, 1.

impresiones fortísimas; éstas nunca aportan una necesidad absoluta o, por así decirlo, metafísica. En este sentido es en el que yo acostumbro afirmar que el entendimiento puede determinar a la voluntad, según la prevalencia de las percepciones y razones, si bien de una manera tal que, lejos de ser a su vez segura e infalible, inclina sin hacer necesario.

(* 9) *Filaletes.*—También conviene considerar que a nadie se le ha ocurrido todavía considerar a una pelota como un *agente libre,* sea porque esté en movimiento tras haber sido golpeada por una raqueta, sea porque esté en reposo. Esto se debe a que no concebimos que una pelota piense, ni que tenga ningún tipo de volición que le haga preferir el movimiento al reposo.

Teófilo.—Si aquello que obra sin impedimento es *libre,* cuando la pelota está ya en movimiento en un horizonte seguido sería un agente libre. Pero Aristóteles ya indicó acertadamente que para llamar libres a las acciones, no sólo exigimos que sean *espontáneas,* sino también que sean *deliberadas* [42].

Filaletes.—Es por ello que contemplamos el movimiento o el reposo de una bola como algo *necesario.*

Teófilo.—El apelativo de *necesario* exige la misma circunspección que el de *libre.* La verdad condicional *«supuesto que la pelota esté en movimiento en un horizonte continuo sin impedimento, entonces continuará con el mismo movimiento»,* puede ser considerada como necesaria en cierta manera, aun cuando en el fondo esta deducción no sea completamente geométrica, al no constituir más que una mera presunción fundada en la sabiduría de Dios, que no modifica su influencia sin alguna razón, lo cual no parece suceder en este caso; pero, en cambio, la siguiente proposición es absoluta: *«la pelota que aquí vemos se está moviendo actualmente en este plano»,* puesto que únicamente es contingente en tanto la pelota es un agente contingente no libre.

(* 10) *Filaletes.*—Supongamos que a un hombre que está profundamente dormido se le lleva entretanto a una habitación donde haya una persona a la que tiene mucho interés en ver y en hablar con ella, y que se cierra la habitación con llave después de que él entre; cuando el hombre se despierta, se siente encantado de encontrarse

[42] Etica a Nicómaco, III, 4, 1111 b 6-10.

con esta persona, y se queda con gusto en la habitación. No creo que se le ocurra poner en duda que permanece *voluntariamente* en dicho lugar. Sin embargo, no está en libertad de salir cuando quiera. De modo que la libertad no es una idea que dependa de la volición.

Teófilo.—Encuentro que este ejemplo está muy bien elegido para hacer notar que en un sentido determinado una acción o un estado puede ser *voluntario* sin ser *libre.* Sin embargo, cuando los filósofos y los teólogos discuten sobre el libre arbitrio tienen en perspectiva un sentido muy diferente.

(* 11) *Filaletes.*—La libertad falta cuando la parálisis obliga a que las piernas no obedezcan a la determinación del espíritu, aun cuando por parte del paralítico el estar sentado pueda ser un acto voluntario, en tanto prefiere estar sentado a cambiar de lugar. *Voluntario,* por tanto, no se opone a *necesario,* sino a *involuntario.*

Teófilo.—Esta precisión en la expresión me gustaría mucho, pero el uso se opone a ello; y los que oponen libertad y necesidad no se refieren a las acciones exteriores, sino al acto mismo de querer.

(* 12) *Filaletes.*—Un hombre despierto no es más libre para pensar o no pensar de lo que lo es para impedir o no impedir que su cuerpo no toque a ningún cuerpo. Lo que sí está a menudo a su disposición es la posibilidad de transferir sus pensamientos de una idea a otra: y en ese caso tiene la misma libertad en relación con sus ideas que la que tiene en relación a los cuerpos sobre los cuales se apoya, pudiendo pasar de uno a otro tal y como se lo sugiera su fantasía. Sin embargo, existen ideas fijadas en el espíritu de tal manera que en determinadas circunstancias es imposible alejarlas de uno, por muchos esfuerzos que se hagan. Un hombre que está siendo torturado no tiene libertad para no tener la idea de dolor, y a veces una pasión violenta actúa sobre nuestro espíritu como el más violento vendaval actúa sobre nuestro cuerpo.

Teófilo.—En los pensamientos existe orden y relación, al igual que en los movimientos, pues uno y otro se corresponden perfectamente, aunque la determinación de los movimientos sea ciega y, en cambio, en el ser que piensa sea libre y con posibilidad de elección, pues los bienes y los males se limitan a inclinarle a uno u otro lado, pero sin

forzarle. Cuando el alma representa a los cuerpos, sin embargo, conserva sus perfecciones, y aunque dependa del cuerpo (en el buen sentido) en las acciones involuntarias, es independiente, y en las restantes acciones es ella quien hace depender al cuerpo. Pero esta *dependencia* es *metafísica,* y consiste en la previsión que Dios ha tenido para regular al uno en función de la otra, inclinando la balanza en favor del uno o de la otra según sus respectivas perfecciones originarias, mientras que la *dependencia física* consistiría en una influencia inmediata que uno recibiría del otro de quien depende. Por lo demás, tenemos pensamientos involuntarios que proceden en parte de fuera, por medio de los objetos que impresionan nuestros sentidos, y en parte de dentro, a causa de las impresiones (a menudo insensibles) que nos quedan de las percepciones precedentes, las cuales continúan su acción y se combinan con las nuevas que nos llegan. A este respecto somos pasivos, e incluso en el estado de vigilia, al igual que en los sueños, sin haber sido llamadas, nos vienen *imágenes* (bajo lo cual incluyo no solamente las representaciones de las figuras, sino también las de los sonidos y las demás cualidades sensibles). El idioma alemán las denomina *fliegende Gedanken,* pensamientos voladores, como quien dice, que no están en nuestro poder, y entre los cuales a menudo surgen muchas cosas absurdas que hacen sentir escrúpulos a las gentes sencillas, proporcionando ocasión de ejercitarse a los casuistas y a los directores de conciencias. Es como una linterna mágica que hace aparecer figuras sobre la muralla a medida que gira algo en el interior. Pero nuestro espíritu, al darse cuenta de que una imagen ha vuelto a producirse puede decir: ¡alto ahí!, y fijarla, por así decir. Además el espíritu puede entrar, si ello le parece bueno, en determinadas *progresiones de pensamientos* que le conducen a otros pensamientos. Esto se entiende que sucede cuando las impresiones internas o externas no prevalecen. También es verdad que al respecto los hombres difieren mucho unos de otros, tanto por su temperamento como por cómo se hayan ejercitado en su propio control, de manera que uno puede superar impresiones en las cuales otro se deja ir.

(* 13) *Filaletes.*—La *necesidad* se da por todas las partes donde el pensamiento no influye. Y cuando dicha necesidad existe en un agente capaz de volición, y además el

comienzo o la continuación de una acción es contraria a las preferencias de su espíritu, entonces la llamo *coacción;* y cuando una acción es impedida o finalizada contrariamente a la volición de dicho agente, lo llamo *cohibition*[43]. En cuanto a los agentes que carecen en absoluto de pensamiento y de volición, son agentes *necesarios* a todas luces.

Teófilo.—A mí me parece que, propiamente hablando, aunque las voliciones sean contingentes, la *necesidad* no se debe oponer a la volición, sino a la *contingencia*, como ya he hecho notar en el parágrafo 9, y la necesidad no debe ser confundida con la determinación, pues no existe menor conexión o determinación en los pensamientos que en los movimientos (estar determinado es algo muy diferente de estar forzado o empujado con coacción). Y si no siempre podemos saber la razón que nos determina, o mejor, aquella por la cual nos determinamos a nosotros mismos, es debido a que somos igual de incapaces para darnos cuenta de todo el juego de nuestro espíritu y sus pensamientos, casi siempre imperceptibles y confusos, como para distinguir todos los mecanismos que la naturaleza hace intervenir en nuestro cuerpo. Así, si entendiésemos por necesidad la determinación segura del hombre, que podría ser prevista por un espíritu perfecto que conociese exhaustivamente todas las circunstancias de lo que sucede dentro y fuera del hombre, entonces sería seguro que todo acto libre sería necesario, puesto que los pensamientos están tan determinados como los movimientos a los cuales representan: pero hay que distinguir lo necesario de lo contingente, aunque se trate de lo contingente determinado. Y no sólo las verdades contingentes no son necesarias, sino que sus nexos tampoco tienen siempre una necesidad absoluta, pues hay que reconocer que existen diferencias en la manera de determinar entre las consecuencias que se deducen en materia necesaria y las que se deducen en materia contingente. Las consecuencias matemáticas y metafísicas hacen necesario, pero las consecuencias físicas y morales inclinan sin hacer necesario; lo físico mismo tiene algo de moral y de voluntario en relación a Dios, puesto que las leyes del movimiento no tienen otra necesidad que la de lo mejor. Y como los cuerpos no eligen por sí mismos (al haber

[43] En inglés en el texto: *'cohibition'*.

elegido Dios por ellos), el uso ha querido que se les denomine *agentes necesarios,* a lo cual yo no me opongo, con tal de que no se confunda lo necesario y lo determinado, y que no se vaya a imaginar que los seres libres actúan de manera indeterminada, error que ha primado en algunos pensadores, y que destruye las verdades más importantes, incluido el siguiente y fundamental axioma: *«nada sucede sin razón»,* sin el cual no se puede demostrar adecuadamente ni la existencia de Dios ni otras muchas verdades. En cuanto a la coacción, es conveniente distinguir dos especies, una física, como cuando un hombre cae a su pesar en prisión, o se le tira por un precipicio, y la otra moral, como, por ejemplo, la coacción ejercida por un mal mayor; ésta última, aunque de alguna manera forzada, no deja de ser voluntaria. Uno también puede verse obligado por la consideración de un bien mayor, como cuando se tienta a un hombre proponiéndole un gran negocio, aunque a esto no se le acostumbra llamar coacción.

(* 14) *Filaletes.*—Examinemos a continuación si no podría darse por terminada la cuestión que se discute desde hace tanto tiempo, y que según mi manera de ver es muy poco razonable, puesto que es ininteligible: *«Si la voluntad del hombre es libre o no.»*

Teófilo.—Se tiene mucha razón cuando se protesta por la extraña manera de comportarse los hombres, los cuales se atormentan manejando preguntas mal concebidas: *buscan lo que saben y no saben lo que buscan.*

Filaletes.—La libertad, que no es más que una potencia, corresponde únicamente a sujetos agentes, y no puede ser un atributo o una modificación de la voluntad, puesto que ésta misma no es sino una potencia.

Teófilo.—Tenéis razón en el estricto sentido de las palabras. Sin embargo, se puede disculpar de alguna manera el uso corriente que reciben. Por ejemplo, se acostumbra atribuir potencia al calor o a otras cualidades, es decir, al cuerpo en tanto posee dicha cualidad; y análogamente, en este caso la intención está en preguntarse si el hombre es libre al querer.

(* 15) *Filaletes.*—La *libertad* es el poder que un hombre tiene para hacer o no hacer un acto que es conforme a lo que quiere.

Teófilo.—Si los hombres sólo entendiesen eso por liber-

tad, cuando se preguntan si la voluntad o el arbitrio es libre, su pregunta sería verdaderamente absurda. Pero ahora podremos ver lo que en realidad preguntan, y cómo ya lo he contestado. Es verdad que, al menos algunos, no dejan de pedir en este punto lo absurdo y lo imposible, al querer una libertad de equilibrio absolutamente imaginaria e impracticable, y que incluso no les serviría de nada si pudiesen tenerla, es decir, si pudiesen tener la libertad de querer contar todas las impresiones provenientes del entendimiento, lo cual destruiría la auténtica libertad de la razón y nos llevaría a un nivel inferior al de las bestias.

(* 17) *Filaletes.*—Quien diga que el poder de hablar determina al poder de cantar, o que el poder de cantar obedece o desobedece al poder de hablar, se expresa tan impropia e ininteligiblemente como aquel que dice que la voluntad determina al entendimiento, y que el entendimiento obedece o no obedece a la voluntad, como es costumbre afirmar. (* 18) Sin embargo, esta manera de hablar ha prevalecido, y ha provocado, si no me equivoco, mucho desorden, pese a que el poder de pensar no influye más sobre el poder de elegir que el poder de cantar sobre el poder de bailar. (* 19) Reconozco, sin embargo, que tal o cual pensamiento puede proporcionar al hombre la ocasión para ejercer su facultad de elegir, y que la elección debida al espíritu puede llevarle a pensar en tal o cual cosa, igual que si se canta una determinada tonada se puede tener la oportunidad de bailar un baile determinado.

Teófilo.—Las ocasiones nos proporcionan algo más, puesto que hay una auténtica dependencia; ya que en principio no se sabe elegir lo que es bueno, y la elección de la voluntad es la mejor únicamente conforme la facultad de entender va siendo desarrollada, como análogamente el hombre determina sus pensamientos en función de su elección, en lugar de estar determinado y dejarse arrastrar por percepciones involuntarias, precisamente cuando tiene una *voluntad vigorosa.*

Filaletes.—Las potencias son relaciones y no sujetos *agentes.*

Teófilo.—Si las facultades esenciales no son sino relaciones, y por tanto no añaden nada a la esencia, las cualidades y facultades accidentales o sujetas al cambio son cosa muy diferente, y respecto a estas últimas se puede afirmar que a

menudo unas dependen de las otras en el ejercicio de sus funciones.

(* 21) *Filaletes.*—En mi opinión la cuestión no estriba en si la voluntad es libre, lo cual es hablar muy impropiamente, sino en *si el hombre es libre.* Sentado esto, diré que alguien es *libre* en tanto pueda, en función de la dirección o elección de su espíritu, preferir la existencia de una acción a su no-existencia, y recíprocamente, es decir, que puede hacer que exista o que no exista, según lo desee. Y difícilmente podríamos decir de qué manera un ser puede ser más libre que en tanto es capaz de hacer lo que quiere, de modo que el hombre parece ser igual de libre respecto a las acciones que dependen de dicha potencia de elegir que encuentra en sí mismo como a su vez la libertad puede hacerle libre, si es que puedo expresarme así.

Teófilo.—Cuando se razona sobre la libertad de la voluntad o sobre el *libre arbitrio,* no nos preguntamos si el hombre puede hacer lo que quiere, sino sobre todo si en su misma voluntad existe suficiente independencia. No nos preguntamos si tiene las piernas libres, o los codos desatados, sino si tiene el espíritu libre, y en qué consiste eso. A este respecto, una inteligencia puede ser más libre que otra, y la inteligencia suprema tiene una libertad perfecta, que las criaturas no pueden poseer.

(* 22) *Filaletes.*—Los hombres que son curiosos por naturaleza y que gustan en alejar en lo posible de su espíritu el pensamiento de que son culpables, aunque sea reduciéndose a un estado peor que aquel en que existe una necesidad fatal, no se contentan, sin embargo, con eso. A menos que la libertad no vaya mucho más lejos, no les satisface, y esto constituye en su opinión una prueba muy buena de que el hombre no es libre en absoluto mientras no tenga también la libertad de querer, aparte de la de hacer lo que quiera. (* 23) Respecto a lo cual yo pienso que el hombre no puede ser libre en relación al acto particular de querer una acción que está a su alcance pero que ya fue considerada por su espíritu en otra ocasión. La razón es clara, pues como la acción depende de su voluntad, necesariamente tiene que existir o no existir, y su existencia o no existencia obligatoriamente tiene que seguir exactamente la determinación y la elección de su voluntad,

por lo cual no puede evitar el querer la existencia o la no existencia de dicha acción.

Teófilo.—Yo pienso que podemos suspender la elección, y que esto sucede muy a menudo, sobre todo cuando la deliberación viene interrumpida por otros pensamientos: así, aun cuando haga falta que la acción sobre la cual se delibera exista o no exista, de esto no se sigue que haya de resolver necesariamente su existencia o su no existencia, pues la no existencia puede deberse también a la falta de resolución. Los aeropagitas actuaban de esta manera, y absolvían a los hombres cuyos procesos habían encontrado demasiado complicados como para dictaminarlos, mediante el recurso de aplazar la resolución hasta tiempos lejanos, tomándose cien años para meditar al respecto.

Filaletes.—Al hacer libre al hombre de esta manera, lo que quiero decir es lo siguiente: si la acción de querer depende de su voluntad, hace falta que exista otra voluntad o facultad de querer antecedente para determinar los actos de dicha voluntad, y una tercera para determinar a ésta, y así hasta el infinito; pues allí donde el proceso se detenga, los actos de la última voluntad no pueden ser libres.

Teófilo.—Es verdad que no se habla con mucha precisión cuando se dice que queremos querer. En realidad no queremos querer, sino que queremos hacer, y si quisiésemos querer querríamos querer querer, y así hasta el infinito: sin embargo, tampoco hay que ocultar que mediante nuestras acciones voluntarias contribuimos muy a menudo a otras acciones voluntarias, y aun cuando no se pueda querer lo que se quiere, como ni siquiera se puede pensar lo que se quiere, sin embargo, se puede actuar por anticipación, de modo que con el tiempo se llegue a querer o a pensar lo que se desearía poder querer o pensar hoy. Solemos preferir las personas, las lecturas y las consideraciones favorables a un cierto partido o forma de pensar, y no prestamos atención a las del partido contrario, y con esas facilidades y mil otras que nos tomamos, a menudo sin haberlo proyectado y sin darnos cuenta, lo único que conseguimos es engañarnos a nosotros mismos, o al menos cambiar de ideas, convirtiéndonos o pervirtiéndonos en función únicamente de lo que nos hayamos encontrado.

(* 25) *Filaletes.*—Puesto que evidentemente el hombre

no tiene libertad para *querer querer o no*, la primera cosa que debemos preguntarnos a partir de ello es *si el hombre está en libertad de preferir*, por ejemplo, *entre el reposo o el movimiento, uno de los dos*. Pero esta cuestión resulta evidentemente tan absurda en sí misma que puede bastar para convencer a cualquiera que la medite de que la libertad no concierne en ningún caso a la voluntad. Pues preguntar si un hombre tiene libertad para elegir qué prefiere, si el reposo o el movimiento, si hablar o callarse, equivale a preguntar a un hombre si puede querer lo que quiere, o complacerse en aquello que le complace, pregunta que en mi opinión no necesita respuesta.

Teófilo.—Es verdad que con todo eso los hombres se crean una dificultad en este mundo, que merece la pena resolver. Afirman que tras haberlo conocido y considerado todo, todavía tienen la posibilidad de querer, no ya sólo lo que más les place, sino también lo contrario, únicamente para demostrar que son libres. Pero tenemos que considerar que este capricho o testarudez, o por lo menos este argumento que les impide seguir los argumentos anteriores, también entra en la balanza, y hace que les guste lo que sin esa circunstancia no les hubiese gustado, de suerte que la elección viene siempre determinada por la percepción. No se quiere, pues, lo que se querría, sino aquello que le place a uno, aun cuando la voluntad pueda contribuir indirectamente y como si fuese a distancia para que una cosa nos plazca o no, según acabo de resaltar. Como los hombres apenas si desenredan todas estas consideraciones, distintas, no hay que asombrarse que el espíritu se embrolle tanto en esta materia, que tiene muchos recovecos escondidos.

(* 29) *Filaletes.*—Cuando nos preguntamos qué es lo que determina a la voluntad, la respuesta auténtica consiste en decir que el espíritu es quien determina a la voluntad. Si esta respuesta no satisface, es evidente que el sentido de la cuestión se reduce a lo siguiente: *¿qué es lo que empuja al espíritu en cada ocasión concreta a que el poder general que tiene para dirigir sus facultades hacia el movimiento o el reposo lo resuelva efectivamente en favor de tal movimiento o de tal reposo particular?* A lo cual respondo que lo que nos lleva a permanecer en el mismo estado o a continuar la misma acción consiste únicamente en la *satisfacción* presente que

encontramos en ello. Por el contrario, lo que nos incita a cambiar siempre es alguna *inquietud.*

Teófilo.—Como ya he mostrado en el capítulo precedente, esa *inquietud* no siempre es un displacer, como asimismo el encontrarse *a gusto* no siempre supone una satisfacción o un placer. Muy frecuentemente lo que nos hace decidirnos por una cosa mejor que por otra es una percepción insensible que no podemos distinguir ni separar, por lo cual no podemos dar razón de nuestra decisión.

(* 30) *Filaletes.*—No hay que confundir la *voluntad* y el *deseo:* un hombre puede desear verse curado de la gota, pero al comprender que la desaparición de dicho dolor puede provocar el flujo de un humor muy peligroso hacia alguna parte más vital, su voluntad no puede decidirse por ninguna acción que pueda servir para disipar dicho dolor.

Teófilo.—Un deseo así es una especie de veleidad en relación con una voluntad completa: si no llegamos a quererlo es porque en caso de obtener lo que queremos se puede derivar un mal mayor, o porque si prescindimos de ello se puede derivar un bien mayor. No obstante, cabe afirmar que el hombre quiere ser curado de la gota en función de un cierto grado de su voluntad, pero que nunca llega hasta el esfuerzo último. A una voluntad así se le llama veleidad, en tanto lleva consigo algún tipo de imperfección o impotencia.

(* 31) *Filaletes.*—Conviene considerar, sin embargo, que lo que determina a la voluntad a actuar no es el bien mayor, como se piensa ordinariamente, sino más bien alguna inquietud actual, y por lo común la que es más apremiante. Por eso se le puede otorgar el nombre de *deseo,* que efectivamente es una inquietud del espíritu provocada por la privación de algún bien ausente, dejando aparte el deseo de verse liberado del dolor. No todos los bienes ausentes provocan un dolor proporcionado al grado de perfección que poseen, o que nosotros reconocemos en él, mientras que todo dolor causa un deseo igual a él, porque la ausencia de un bien no siempre es un mal, como lo es la presencia del dolor. Por eso un bien ausente puede ser considerado y afrontado sin dolor; pero en tanto haya deseo en alguna parte, en la misma proporción habrá dolor. (* 32) ¿Quién no ha llegado a sentir en el deseo lo que la sabiduría dice de la esperanza (*Proverbios* XIII, 12), que al

irse aplazando el corazón va languideciendo? Raquel grita (*Génesis*, XXX, 1): Dadme hijos, o moriré. (* 34) ¿Cuándo se siente el hombre completamente satisfecho del estado en el que se encuentra, o cuándo está absolutamente libre de toda inquietud? ¿qué voluntad podría tener en un estado así? Es por eso que el sabio Autor de nuestro ser ha puesto en los hombres las molestias del hambre y de la sed, y otros deseos naturales, para evitar eso y para orientar a las voluntades hacia su propia conservación y la continuación de la propia especie. Como dice San Pablo (I Cor. VII, 9), más vale casarse que quemarse. Hasta ese punto es cierto que la sensación actual de una pequeña quemadura tiene sobre nosotros mayor poder que los atractivos de los más grandes placeres futuros. (* 35) También es verdad que una de las doctrinas más sólidamente establecidas es la que afirma que la voluntad está determinada por el bien, y por el bien máximo, por lo cual no me extraña que haya sido considerada como indudable. Sin embargo, después de haberlo investigado minuciosamente, me veo obligado a concluir que el bien y el máximo bien, aunque así se suela pensar, en realidad no determinan a la voluntad; a menos que, habiendo llegado a desear dicho bien con una intensidad proporcionada a su excelencia, dicho deseo nos permita no vernos inquietados por todo aquello de que carecemos. Supongamos un hombre que esté convencido de la utilidad de la virtud, hasta el punto de que crea firmemente que la virtud es necesaria para todo el que se proponga hacer algo grande en este mundo, o espere ser feliz en el otro: no obstante, hasta que dicho hombre no llegue a sentirse hambriento y sediento de justicia, su voluntad nunca se decidirá a una acción orientada a la búsqueda de tan preciado bien, y cualquier otra inquietud que se le cruce arrastrará a la voluntad hacia otras cosas. Supongamos, por otra parte, que un hombre dado al vino considere que, llevando la vida que lleva, arruina su salud y malgasta sus dones, que va a deshonrarse ante la gente, a atraerse enfermedades y a caer finalmente en la indigencia hasta el punto de no poder satisfacer ya la pasión de beber que se ha adueñado de él. No obstante todo eso, los accesos de inquietud que experimenta por estar separado de sus compañeros de farra, le arrastran a la taberna a las horas acostumbradas, aunque tenga presente ante sus ojos la

pérdida de su salud y de su hacienda, e incluso la de la eterna salvación: felicidad que no puede contemplar como un bien desdeñable en sí mismo, puesto que reconoce que es mucho más importante que el placer de beber o que el vano parloteo de una panda de viva-la-pepa. Si persiste en su desenfreno no es porque no tenga a la vista al soberano bien; pues lo considera y reconoce sus excelencias, hasta tal punto que durante el tiempo que transcurre entre sus horas de juerga intenta dedicarse a buscar ese bien soberano, pero cuando la inquietud que siente de verse privado del placer al cual está acostumbrado viene a atormentarle, entonces aquel bien al que reconoce como soberano deja de tener fuerza en su espíritu, y, por el contrario, es la inquietud actual que siente la que le determina a su voluntad hacia la acción a la que se ha habituado, y gracias a ella y a las fortísimas impresiones que le acompañan prevalece de nuevo la bebida, a la primera oportunidad que se tenga, aun cuando al mismo tiempo se comprometa a sí mismo mediante secretas promesas a no volver a hacerlo, y aunque se figure que será la última vez que actúe en contra de sus intereses fundamentales. Con lo cual de vez en cuando se ve obligado a decir:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor[44].

Veo la mejor opción y la apruebo, pero adopto la peor. Esta sentencia, que todo el mundo reconoce como verdadera y que viene confirmada por continuas experiencias, es fácil de entender en este sentido, aunque quizá no lo sea en otros contextos.

Teófilo.—En todas esas consideraciones encuentro cosas adecuadas y convincentes. Sin embargo, no me gustaría que de ello se dedujera que haga falta abandonar esas antiguas máximas, según las cuales la voluntad busca el mayor bien, o que huye de lo que siente como el mal mayor. El origen de la escasa preocupación que tenemos por los bienes auténticos proviene en buena parte de que en las cuestiones y ocasiones en que los sentidos apenas

[44] OVIDIO, *Metamorfosis*, VII, 20: «Veo la mejor opción y la apruebo, pero elijo la peor».

intervienen, la mayor parte de nuestros pensamientos son, por así decirlo, sordos (en latín los califico de *cogitationes caecas),* es decir, carentes de percepción y de sensibilidad, y se reducen al empleo sin más de los caracteres, como los algebristas que calculan únicamente sin considerar más que de tarde en tarde las figuras geométricas tratadas; las palabras desempeñan en estas ocasiones un papel muy similar al de los caracteres de la aritmética o del álgebra. A menudo se razona con sólo palabras, sin tener prácticamente presentes los objetos mismos. Ahora bien, este conocimiento no puede afectarnos, pues para llegar a sentirse conmovido es necesario algo más vivo. Sin embargo, cuando los hombres piensan en Dios, y en la virtud y en la felicidad casi siempre es así, hablan y razonan sin ideas expresas; y no es porque no puedan tenerlas, puesto que de hecho están en su espíritu. Pero no se toman el trabajo de profundizar en el análisis. De vez en cuando tienen la idea de un bien o de un mal ausente, pero muy debilitada; no hay que extrañarse de que apenas les conmuevan. De manera que si preferimos lo peor es porque captamos el bien que encierra, sin sentir el mal que también hay allí ni el bien que hay en el campo contrario. Suponemos y creemos, o mejor, nos limitamos a recitar basados en la palabra ajena o a lo sumo en el recuerdo de nuestros razonamientos pasados, que el mayor bien está en elegir el buen partido, y el mal mayor en lo contrario. Pero cuando dejamos de contemplarlos, nuestros pensamientos y razonamientos contrarios no es más que *hablar como papagayos,* y no conduce a nada respecto al presente del espíritu; y si tomamos medidas para remediarlo, todo se lo lleva el viento, como ya recalqué más arriba, en el capítulo 2, parágrafo 11, y los preceptos más notables de la moral junto con las reglas más sabias de la prudencia no tienen consecuencias más que en las almas que ya son *sensibles* a ello (bien *directamente,* o, como eso no siempre es posible, por lo menos *indirectamente,* como mostraré en seguida) y que no son sensibles a lo que es contrario. En alguna parte dice Cicerón [45] con mucho tino que si nuestros ojos pudiesen ver la belleza de la virtud, la desearíamos con ardor: pero al no suceder eso ni nada que se le parezca, no debemos extra-

[45] Cicerón, *De los fines,* II, 16, 52, citando a Platón, *Fedro,* 260 d.

ñarnos de que en el combate entre la carne y el espíritu éste último sucumba tantas veces, ya que no utiliza adecuadamente sus recursos. Dicho combate no es otra cosa que la oposición entre las diferentes tendencias, que surgen de los pensamientos confusos y de los distintos. Los pensamientos confusos ordinariamente se hacen notar con mucha claridad, pero nuestros pensamientos distintos no suelen ser claros más que en potencia, por lo general: si nos tomásemos el trabajo de penetrar en el sentido de las palabras o de los caracteres podrían serlo, pero al no hacerlo, sea por negligencia o sea por la brevedad del tiempo, no hacemos sino oponer palabras vacías o por lo menos imágenes demasiado débiles a sentimientos vivos. Conocí un hombre, prominente en la Iglesia y en el Estado, cuyas enfermedades le habían obligado a guardar dieta, pero que, sin embargo, confesaba que no podía resistir el olor de los manjares que eran llevados a los demás pasando por delante de su habitación. Es, sin duda, una debilidad vergonzosa, pero así es como los hombres están hechos. No obstante, si el espíritu jugase sus bazas adecuadamente, ganaría fácilmente. Habría que empezar por la educación, que debe ser regulada de manera que los bienes verdaderos y los auténticos males queden resaltados todo cuanto se pueda, recubriendo las nociones que aluden a ellos con los aditamentos más adecuados para ello; en cuanto a un hombre hecho y derecho que no haya tenido una educación así, debe comenzar desde ya, pues más vale tarde que nunca, a buscar placeres puros y razonables, para oponerlos a los de los sentidos, que son confusos pero conmueven. Y, en efecto, la misma gracia divina es un placer que proporciona una luz pura. Cuando un hombre tiene buenos propósitos, debe hacerse leyes y recetas para el futuro, y seguirlas fielmente, apartándose de las ocasiones posibles de corrupción, bruscamente o poco a poco, según la naturaleza del asunto. Un viaje proyectado a propósito curará a un amante; unas vacaciones pueden apartarnos de las amistades que favorecen alguna mala inclinación. Francisco de Borja, general de los jesuitas, y que acabó siendo canonizado, cuando era un hombre de mundo tenía la costumbre de beber mucho; poco a poco fue reduciendo lo que bebía a cantidades de poca monta, en cuanto pensó en retirarse del mundo, mediante el expediente de dejar caer cada día una gota

de cera en el recipiente donde tenía costumbre de beber. A los gustos que pueden ser peligrosos hay que contrarrestarlos con otras aficiones, como la agricultura y la jardinería; conviene huir de la ociosidad, coleccionar curiosidades de la naturaleza y del arte, hacer experimentos e investigaciones; si no se tiene ninguna, es bueno buscarse alguna ocupación que sea ineludible, o alguna conversación o lectura que resulte agradable. En una palabra, hay que aprovechar los buenos propósitos como si proveniesen de la voz divina, para tomar resoluciones eficaces. Y puesto que no siempre es posible llevar el análisis de los bienes y males verdaderos tan lejos como para que podamos captar el placer y el dolor que implican, de modo que lleguen a conmovernos, hay que darse de una vez por todas la siguiente norma de comportamiento: poner atención a las conclusiones de la razón, y seguirlas una vez comprendidas, pese a que a continuación y casi siempre sólo puedan ser percibidas mediante *pensamientos sordos* únicamente, sin atractivos sensibles, y todo eso para conseguir llegar al dominio de las *pasiones*, así como de las *inclinaciones sensibles* o *inquietudes*, mediante la adquisición de la costumbre de actuar según los dictados de la razón, lo cual hará que la virtud sea agradable y como natural. Mas no se trata aquí de dar y enseñar las reglas de la moral, o direcciones y consejos espirituales para ejercitarse en la auténtica piedad; basta con que se considere la conducta de nuestra alma y veamos cuál es la fuente de nuestras debilidades, pues conocer esto proporciona a la vez el conocimiento de los remedios.

(* 36) *Filaletes.*—La inquietud presente, que nos hostiga, opera tan sólo sobre la voluntad y la orienta naturalmente hacia la felicidad (a la cual tendemos todos en nuestras acciones), porque cada uno de nosotros considera al dolor y a la *uneasiness* (es decir, la inquietud, o mejor, el desasosiego, que hace que no nos sintamos a gusto) como cosas incompatibles con la felicidad. Un dolor pequeño basta para estropear todos los placeres de que gozamos. En consecuencia, lo que incesantemente determina la elección de nuestra voluntad en cuanto a la acción siguiente siempre es el alejarnos del dolor, en tanto podamos preverlo de alguna manera, y dicho alejamiento es el primer paso hacia la felicidad.

Teófilo.—Si tomáis vuestra *uneasiness* o *inquietud* como un auténtico displacer, en ese sentido no estoy de acuerdo en que sea el único acicate a la acción. Más frecuentes son esas pequeñas percepciones insensibles, que podrían ser denominadas dolores no aperceptibles si no fuese porque la noción de *dolor* implica la de *apercepción.* Esos pequeños impulsos consisten en intentar continuamente liberarse de los pequeños impedimentos, en lo cual nuestra naturaleza trabaja sin que nos demos cuenta. La *inquietud* que se siente sin conocerla consiste precisamente en eso, y nos permite actuar sobre las pasiones incluso cuando parecemos estar más tranquilos, pues nunca estamos sin algún tipo de movimiento y acción, lo cual es debido a que la naturaleza trabaja continuamente para sentirse más a su gusto. También esto es lo que nos determina a algo, incluso antes de cualquier consulta, en *los casos que nos parecen más indiferentes,* porque nunca estamos completamente en el ras de la balanza, y entre dos posibilidades nunca podremos estar exactamente en el término medio. Ahora bien, si esos elementos de dolor (que degeneran en dolor o displacer auténtico de vez en cuando, al aumentar demasiado) fuesen auténticos dolores, seríamos siempre miserables, al buscar el bien que perseguimos con inquietud y ardor. Pero sucede todo lo contrario, y como ya he dicho anteriormente (parágrafo 6 del capítulo precedente) la acumulación de pequeños sucesos continuos de la naturaleza, que intenta estar cada vez más a su gusto, tendiendo al bien y a gozarse en su imagen, o bien disminuyendo la sensación de dolor, es ya de por sí un placer considerable y a menudo vale más que el propio gozo del bien; y *lejos de que esta inquietud deba ser contemplada como algo incompatible con la felicidad,* pienso que la inquietud es esencial para la felicidad de las personas, la cual nunca consiste en una posesión perfecta, que les volvería insensibles e incluso estúpidas, sino en un progreso continuo e ininterrumpido hacia mayores bienes, lo cual no puede dejar de venir acompañado por un deseo o al menos por una inquietud continua, pero tal y como la que acabo de describir, que no llega a incomodar, sino que se limita a esos elementos o rudimentos de dolor, *no aperceptibles* por separado, pero que, sin embargo, bastan para servir de acicate y para espolear a la voluntad; como sucede con el apetito de un hombre que está bien de salud,

en los casos en que no llega a hacerse molesto, impacientándonos y atormentándonos por nuestro excesivo apego a la idea de lo que nos falta. Esas *apeticiones,* pequeñas o grandes, son lo que en las escuelas se denomina *motus primo primi*[46], y constituyen auténticamente los primeros pasos que la naturaleza nos hace dar, no tanto hacia la felicidad como hacia la alegría, pues sólo se tiene en cuenta el presente: pero la experiencia y la razón llegan a regular esas apeticiones y a moderarlas para que puedan conducirnos a la felicidad. Al respecto ya he dicho algunas cosas (libro I, capítulo 2, parágrafo 3). Las apeticiones son como la tendencia de la piedra, que va en derechura, aunque no siempre por el mejor camino, hacia el centro de la tierra, sin que pueda prever que encontrará rocas en las cuales se partirá, mientras que si hubiese tenido espíritu y los medios para desviarse, hubiera llegado más cerca de su objetivo. Asimismo, al ir derechos hacia el placer presente, a veces caemos en el precipicio de la miseria. Por eso la razón opone a ello las imágenes de los grandes bienes y males por venir, y una firme resolución y costumbre de pensar previamente a actuar y a intentar conseguir lo que haya sido considerado como lo mejor, incluso en el caso en que las causas sensibles de nuestras conclusiones ya no continúen presentes en el espíritu y se hayan reducido a imágenes débiles, o incluso a *pensamientos sordos* sustentados por palabras y signos privados de un significado actual, de manera que todo consiste en el *piénsalo bien* y en el *memento:* el primero para hacerse uno sus propias leyes y el segundo para seguirlas, incluso cuando ya no se recuerde la razón que las hizo surgir. No obstante, es conveniente pensar en ello lo más que se pueda, para tener el alma llena de alegría razonable y de un placer puro y luminoso.

(* 37) *Filaletes.*—Esas precauciones sin duda son tanto más necesarias cuanto la idea de un bien ausente no puede contrapesar a la sensación de alguna inquietud o displacer que nos atormente ahora, hasta el punto de que dicho bien provoque algún deseo en nosotros. Hay muchísimas personas a las cuales se les representan las alegrías inefables del paraíso mediante vivísimas descripciones que admiten como posibles y probables, pero que, sin embargo, se contenta-

[46] Movimiento primordialmente primario.

rían gustosamente con la felicidad de que gozan en el mundo. Y es que las inquietudes que corresponden a sus deseos actuales, al imponerse y orientarlos rápidamente hacia los placeres de la vida, determinan a sus voluntades a buscarlos; y durante todo ese tiempo son insensibles por completo hacia los bienes de la otra vida.

Teófilo.—Esto sucede en parte porque muy a menudo los hombres no han quedado persuadidos; y aunque lo digan, en el fondo de su alma reina una profunda incredulidad; pues o bien nunca han comprendido los sólidos argumentos que mantienen y confirman la inmortalidad de las almas, digna de la justicia de Dios y que es el fundamento de la verdadera religión, o bien no se acuerdan de haberlos comprendido, y para estar persuadidos nos hace falta lo uno o lo otro. Pocas personas conciben, incluso, que la vida futura es *posible,* tal y como la religión verdadera e incluso la razón verdadera la enseñan, y están muy lejos de concebir su probabilidad, por no hablar ya de su *certeza.* Todo lo que dicen es pura repetición de papagayos, o bien imágenes groseras y vanas, a la mahometana, en las cuales ellos mismos ven poca verosimilitud. Distan mucho de haber sido profundamente afectados por ellas, como se cuenta que les sucedía a los soldados del príncipe de los assasinos[47], Señor de la Montaña, a los cuales se les llevaba mientras dormían profundamente a un lugar repleto de cosas deliciosas, en donde, al creerse en el paraíso de Mahoma, eran imbuidos por ángeles o supuestos santos con opiniones coincidentes con los deseos de su príncipe, y desde donde se les volvía a llevar al lugar primero, después de haberlos adormecido de nuevo; esto les enardecía a continuación hasta el punto de atreverse a todo, incluido quitar la vida de los príncipes enemigos de su señor. Ignoro si a dicho Señor o Viejo de la Montaña se le habrá hecho injusticia; pues no se citan muchos príncipes que haya hecho asesinar, aunque los historiadores ingleses citan su carta para disculpar al rey Ricardo I del asesinato

[47] Los *assasinos* (hashihi) fueron una secta cuyos orígenes se remontan a Arabia, a la muerte del califa Mustansir en 1094, pero cuya derivación más famosa se da en Siria en el siglo XII. A todos sus jefes se les daba el apelativo de Hombre Viejo de la Montaña, y bajo el mando de Hassan ben Sebbah intentaron asesinar dos veces a Saladino, y mataron al cruzado Conrad de Montferrat. Las visiones de los cielos y los tránsitos al paraíso son atribuidos al uso del hashish. Marco Polo y otros han dejado historias al respecto.

de un conde o príncipe de Palestina, a quien dicho Señor de la Montaña había hecho matar, por haberle ofendido. Sea lo que sea, y acaso todo era debido a un gran celo por su religión, ese príncipe de los assasinos intentaba proporcionar a las gentes una idea favorecida del paraíso, cuyo pensamiento les pudiese acompañar siempre y les impidiese permanecer sordos, sin pretender con ello que debiesen creer que efectivamente habían estado en el paraíso. Y aun suponiendo que lo hubiese pretendido, tampoco habría que extrañarse de que esos fraudes piadosos fuesen a tener más efectos que la verdad mal utilizada. Sin embargo, nada sería tan fuerte como la verdad, si nos dedicásemos a conocerla bien y a hacerla valer; y sin duda que habría medios para hacerla accesible a los hombres. Cuando pienso en lo que puede la ambición o la avaricia en todos aquellos que se lanzan alguna vez a este género de vida, prácticamente desprovisto de atractivos sensibles y presentes, no desespero de nada, y sigo manteniendo que la virtud tendría un efecto infinitamente mayor, acompañada como está por bienes tan sólidos, si alguna venturosa revolución del género humano la pusiese algún día en boga. Es completamente seguro que sería posible acostumbrar a los jóvenes a hacer del ejercicio de la virtud su mayor fuente de placeres. E incluso los hombres maduros podrían dictarse normas y la costumbre de seguirlas, que les conduciría a ella con el mismo vigor e inquietud (caso de que se hubiesen desviado de dichas normas) como la que puede sentir un borrachín que no puede ir a la taberna. Me siento muy contento de haber añadido estas consideraciones sobre la posibilidad e incluso la facilidad de que haya remedio para nuestros males, para no contribuir al desánimo de las gentes en la búsqueda de los bienes auténticos, si me hubiese limitado a describir nuestras debilidades.

(* 39) *Filaletes.*—Todo consiste prácticamente en hacer desear de manera constante los bienes verdaderos. Y raras veces sucede que en nosotros se produzca una acción voluntaria que no venga acompañada por algún deseo; por eso la *voluntad* y el *deseo* son confundidos tan a menudo. Sin embargo, no se debe creer que la *inquietud,* que participa o por lo menos es consecuencia de la mayoría de las pasiones, está excluida en este punto; pues el odio, el temor, la cólera, la envidia y la vergüenza tienen cada una

su inquietud derivada, y por medio de ella actúan sobre la voluntad. Dudo que ninguna de esas pasiones exista sola, y creo incluso que costaría trabajo encontrar una pasión que no viniese acompañada por el *deseo.* Por lo demás, estoy absolutamente seguro de que allí donde hay inquietud, hay deseo. Y como nuestra eternidad no depende del momento presente, dirigimos nuestra mirada más allá, cualesquiera que sean los placeres de que gozamos actualmente, y el deseo, al acompañar a estos vistazos anticipados sobre el porvenir, arrastra invariablemente a la voluntad hacia la continuación; de manera que inclusive en medio de la alegría, lo que sostiene la acción, de la cual a su vez depende el placer presente, es el deseo de continuar dicho placer y el temor de vernos privados de él, y todas las veces que una inquietud mayor que esta viene a apoderarse del espíritu, inmediatamente decide al espíritu a una nueva acción, y el placer presente es desdeñado.

Teófilo.—A la volición perfecta concurren diversas percepciones e inclinaciones, y aquella es resultado del conflicto entre éstas. Hay algunas que son imperceptibles, cuyo amontonamiento provoca una inquietud, y nos mueven sin que conozcamos la causa; algunas de ellas se juntan, y nos llevan hacia algún objeto o nos alejan de él, y entonces se produce el deseo o el temor, acompañado a su vez de una inquietud, pero que no llega siempre al placer o al displacer. Por último, hay impulsos, efectivamente acompañados de placer o dolor, y todas esas percepciones son o bien sensaciones nuevas o imaginaciones que han quedado de alguna sensación anterior (acompañadas o no del recuerdo correspondiente), las cuales al renovar los atractivos que esas mismas imágenes tenían en sus sensaciones precedentes, renuevan asimismo los impulsos antiguos, proporcionalmente a la vivacidad de la imaginación. Y de todos esos impulsos resulta finalmente el impulso que *prevalece,* el cual lleva a cabo la voluntad plena. Sin embargo, los deseos y las tendencias que captamos son llamados también con frecuencia *voliciones*, aunque *menos enteras,* según prevalezcan y arrastren o no. De manera que es fácil concluir que la volición apenas podría subsistir sin *deseo* y sin *rechazo:* pues así es como creo que se podría llamar al opuesto al deseo. La inquietud no sólo existe en las pasiones incómodas, como el odio, el temor, la envidia, la cólera y la

vergüenza, sino también en sus opuestas, como el amor, la esperanza, la magnanimidad, el apaciguamiento y la gloria. Se puede afirmar que en donde haya deseo habrá inquietud; pero lo contrario no siempre es verdad, porque a menudo se está en estado de inquietud sin saber lo que se quiere, y entonces no hay deseo formado.

(* 40) *Filaletes.*—De ordinario la inquietud más apremiante entre aquellas que uno cree poder desembarazarse es la que determina a la voluntad a la acción.

Teófilo.—En tanto el resultado de la pesada es lo que establece la determinación última, yo creo que puede suceder que la inquietud más apremiante no sea la que prevalezca; pues aun cuando pudiese prevalecer sobre cada una de las tendencias opuestas tomadas separadamente, pudiera ser que todas las otras juntas le sobrepasen. El espíritu puede asimismo hacer prevalecer unas veces unas y otras veces otras por medio de las *dicotomías,* al modo en que en una asamblea se puede hacer prevalecer algún partido por la mayoría de votos, según se formule el orden en que hay que hacer las votaciones. El espíritu debe de prever esto anticipadamente, pues en el momento del combate ya no es tiempo de usar estos artificios; todo cuanto entonces cuenta tiene un lugar en la balanza, y contribuye a formar una *dirección compuesta,* casi como en la mecánica, y si no se le ha puesto freno prontamente, ya no se le puede detener.

Fertur equis auriga nec audit currus habenas [48].

(* 41) *Filaletes.*—Si nos preguntan además *qué es lo que excita al deseo,* respondemos que la *felicidad,* y nada más. La *felicidad* y la *miseria* son los nombres de dos extremos cuyos límites últimos nos son desconocidos. La mirada humana nunca los ha visto, ni el oído los ha escuchado, ni el corazón humano los ha comprendido nunca [49]. Sin embargo, existen en nosotros vivas impresiones del uno y del otro, a través de las diferentes especies de satisfacción y de alegría, de tormento y de pena, a todas las cuales las englobo, para abreviar, bajo los términos de *placer* y *dolor,*

[48] VIRGILIO, *Geórgicas,* I, 513: «El auriga es arrastrado por sus caballos, y el tiro ya no obedece a las riendas».

[49] Ver S. Pablo, I Cor. 2, 9.

que son adecuados uno y otro lo mismo para el espíritu que para el cuerpo, o que, para hablar con mayor precisión, no pertenecen más que al espíritu, aunque tan pronto tienen su origen en el espíritu con ocasión de determinados pensamientos, tan pronto en el cuerpo con ocasión de determinadas formas de movimiento. (* 42) Así la felicidad tomada en toda su extensión es *el mayor placer* del que somos capaces, como la *miseria* tomada en sí misma es el mayor dolor que podemos sentir. Y el grado más bajo de lo que se llama felicidad es el estado en el cual, liberados de todo dolor, gozamos de una medida tal de placer actual que no podríamos sentirnos contentos con menos. Llamamos *bien* a lo que puede producirnos un placer, y llamamos *mal* a lo que puede producirnos dolor. No obstante, a menudo sucede que no lo llamamos así, cuando uno y otro de esos bienes y males se encuentran al lado de un bien o un mal mayores.

Teófilo.—No sé si es posible un placer máximo; más bien tiendo a pensar que puede crecer al infinito, pues no sabemos hasta dónde serán llevados nuestros conocimientos y nuestros órganos en toda la eternidad que nos espera. Creo, por tanto, que la *felicidad* es un placer duradero, lo cual no podría existir sin una continua progresión hacia nuevos placeres. Si comparamos dos, uno de los cuales va incomparablemente más de prisa y a través de mayores placeres que el otro, cada uno de ellos será feliz en sí y *para sus adentros*, aunque su felicidad sea muy desigual. La felicidad es, por así decirlo, un camino entre los placeres; y el placer no es más que un paso adelante hacia la felicidad, el más corto que se puede dar en función de las impresiones actuales, pero no siempre el mejor, como ya dije al final del parágrafo 36. Queriendo seguir el camino más corto se puede errar el camino verdadero, como la piedra que cae en derechura puede encontrarse demasiado pronto con obstáculos que le impidan avanzar lo suficiente hacia el centro de la tierra. Lo cual permite conocer que la razón y la voluntad son las que nos llevan a ser felices, pero que el sentimiento y los apetitos sólo nos conducen al placer. Ahora bien, aun cuando el placer no puede recibir una definición nominal, como tampoco la luz y el color, no obstante puede recibir una definición causal, al igual que ellas, y creo que en el fondo el placer es una sensación de

perfección, y el dolor de imperfección, con tal de que sean lo suficientemente notables como para hacerse captar: pues las pequeñas percepciones insensibles de cualquier perfección o imperfección, que son como los elementos del placer y del dolor, y de las cuales he hablado ya tantas veces, forman inclinaciones y propensiones, pero no tanto como las pasiones mismas. Así hay inclinaciones insensibles de las cuales no nos apercibimos; las hay sensibles, cuya existencia y objeto son conocidos, pero cuya formación no se siente, y así son las inclinaciones confusas, que atribuimos al cuerpo, pese a que en ellas siempre hay algo que corresponde al espíritu; por último, hay inclinaciones distintas, que nos vienen dadas por la razón, cuya fuerza y formación sentimos; y los placeres de este tipo, que se obtienen con el conocimiento y la producción del orden adecuado a la armonía, son las más estimables. Se tiene razón al decir que todas esas inclinaciones, pasiones, placeres y dolores pertenecen tan sólo al espíritu, al alma; yo añado además que también tienen su origen en el alma, si tomamos las cosas con un cierto rigor metafísico, pero que también se tiene razón al decir que los pensamientos confusos provienen del cuerpo, porque en este asunto la consideración del cuerpo, y no la del alma, nos permite conseguir algo distinto y explicable. El bien es lo que sirve o contribuye al placer, como el mal contribuye al dolor. Pero cuando coincide con un bien mayor, el bien que nos privase de él podría convertirse en un mal, en tanto contribuiría al dolor que de ello iba a surgir.

(* 47) *Filaletes.*—El alma tiene el poder de impedir el cumplimiento de algunos de esos deseos, y, por tanto, es libre para considerarlos uno detrás de otro, y compararlos. La libertad del hombre consiste en eso, y la llamamos libre arbitrio, según mi opinión impropiamente; de esta mala utilización que se hace procede esa multitud de extravíos, errores y faltas en las que nos precipitamos cuando determinamos a nuestra voluntad demasiado pronto o demasiado tarde.

Teófilo.—El cumplimiento de nuestros deseos puede suspenderse o detenerse cuando dichos deseos no son lo suficientemente fuertes como para conmovernos y para sobrepasar el esfuerzo o la incomodidad que hay en satisfacerlos: a veces este trabajo sólo consiste en una pereza o

lasitud insensible, que desanima sin darnos cuenta, y que es más apreciable en las personas que han sido educadas en la molicie o cuyo temperamento es flemático, y en las que están cansadas por la edad o por los fracasos. Pero cuando el deseo es lo suficientemente fuerte en sí mismo como para conmover si nada lo impide, entonces sólo puede ser frenado mediante las inclinaciones contrarias; sea que éstas consistan únicamente en una simple propensión, que es como el elemento o comienzo del deseo, sea el deseo mismo. No obstante, como esas inclinaciones, propensiones y deseos contrarios deben de encontrarse en la misma alma ya, ésta no los tiene en su poder, y, por tanto, no podrá resistir de una manera libre y voluntaria, en la cual tome parte la razón, a no ser que utilice otro recurso, que es el de desviar al espíritu en otra dirección. ¿Pero cómo darse cuenta de que hay que hacerlo porque es un caso de necesidad? —pues éste es el punto, sobre todo cuando nos las tenemos que ver con una pasión poderosa. Hace falta, pues, que el espíritu esté preparado de antemano y se encuentre ya en disposición de ir de pensamiento en pensamiento, para no detenerse excesivamente en un escalón resbaladizo y peligroso. Para ello es conveniente acostumbrarse por lo general a no pensar más que de pasada en determinadas cosas, para conservar mejor la libertad de espíritu. Pero lo mejor es acostumbrarse a proceder metódicamente, y a apoyarse en un conjunto de pensamientos cuya concatenación provenga de la razón y no del azar (es decir, de las impresiones sensibles y casuales). Para ello es conveniente acostumbrarse a recogerse de vez en cuando, y a remontarse por encima de la turbamulta actual de las impresiones, a salir del lugar donde se está, por así decirlo, y preguntarse: *¿dic cur hic? respice finem,* es decir, ¿dónde estamos? Vayamos al caso, vayamos al hecho. Los hombres necesitarían grandemente de alguien que les recordase su deber interrumpiéndoles, y que lo tuviese como oficio (como lo tenía Filipo, el padre de Alejandro el Grande). Pero a falta de este censor, bueno es que nos acostumbremos nosotros mismos a ejercer dicho oficio. Por ejemplo, si alguna vez estamos en situación de anular el efecto de nuestros deseos y pasiones, es decir, de suspender la acción, podemos encontrar e investigar los medios de llevar a cabo este combate, bien mediante deseos e inclinaciones contra-

rias, bien mediante una maniobra de diversión, es decir, con ocupaciones de otra naturaleza. Gracias a estos métodos y a estos artificios llegamos a hacernos dueños de nosotros mismos, y podemos pensar y hacer con el tiempo lo que queramos y lo que la razón ordena. Todo eso se logra siempre por vías determinadas, y nunca sin motivos ni por medio del imaginario principio de una perfecta indiferencia de equilibrio, en la cual algunos intentan que consista la esencia de la libertad, como si uno pudiera decidirse sin motivos e incluso contra todo motivo, yendo directamente contra toda la preponderancia de las impresiones y de las propensiones. *Sin motivos,* digo, es decir, sin la oposición de otras inclinaciones, o sin que de antemano se esté intentando desviar al espíritu, o sin cualquier otro medio parecido que pueda justificarlo; de otro modo se está recurriendo a la pura quimera, como en las facultades puras o cualidades ocultas de los escolásticos, donde no hay ni sentido ni razón.

(* 48) *Filaletes.*—Yo también estoy a favor de la determinación inteligible de la voluntad por aquello que está en la percepción y en el entendimiento. De acuerdo con los resultados obtenidos después de un examen minucioso de la cuestión, querer y obrar son más bien una perfección que un defecto de nuestra naturaleza. Y tanto dista esto de ser lo que ahoga o recorta nuestra libertad como de constituir lo más perfecto y ventajoso que hay en ella. Y cuanto más lejos estamos de determinarnos de esta manera, más cerca estamos de la miseria y de la esclavitud. Efectivamente, si en el espíritu suponéis una *indiferencia* completa y absoluta, que no pueda ser determinada por el juicio último que tiene sobre el bien y el mal, lo colocáis en un estado muy imperfecto.

Teófilo.—Todo eso me gusta mucho, y demuestra que el espíritu no tiene un poder completo y directo para frenar siempre que quiera sus deseos, pues de otra forma no podría estar determinado, por muchos exámenes que pudiese hacer y buenas razones o sentimientos eficaces que pudiese tener, sino que permanecería constantemente irresoluto, flotando eternamente entre el temor y la esperanza. Por tanto, es necesario que finalmente esté determinado, y que, por tanto, sólo pueda oponerse a sus deseos *indirectamente,* templando de antemano las armas que los

combaten cuando resulta necesario, según acabo de explicar.

Filaletes.—Sin embargo, un hombre está en libertad de llevar su mano a la cabeza o de dejarla quieta; es indiferente por completo respecto a una u otra de ambas posibilidades, y si no tuviese esta posibilidad sería una imperfección.

Teófilo.—Hablando con precisión, nunca se es indiferente entre dos partidos posibles, sean cuales sean, como, por ejemplo, torcer a la derecha o a la izquierda, poner por delante el pie derecho (como era obligatorio en casa de Trimalción[50]) o el izquierdo; pues una y otra cosa las hacemos sin pensar, y esto es índice de que una *concurrencia* de disposiciones interiores e impresiones exteriores (si bien insensibles las dos) nos determina a elegir el partido que tomamos. Sin embargo, la *preponderancia* es muy pequeña, y en realidad es como si fuésemos indiferentes al respecto, puesto que el motivo sensible más pequeño que se presente ante nosotros puede inclinarnos sin dificultad hacia el uno o hacia el otro; y aunque hay que realizar un pequeño esfuerzo para levantar la mano hasta la cabeza, es tan pequeño que lo superamos sin dificultad; de otro modo reconozco que sí sería una imperfección, si el hombre fuese indiferente y no tuviese el poder de decidirse fácilmente a levantar el brazo o no.

Filaletes.—También sería una imperfección muy grande que tuviese la misma indiferencia en todas las coyunturas, como si, por ejemplo, quisiese defender su cabeza o sus ojos de un golpe que estuviese a punto de recibir, es decir, si le fuera igual de fácil detener dicho movimiento de los que acabamos de mencionar, respecto a los cuales era prácticamente indiferente, pues esto llevaría consigo que en las ocasiones importantes no actuase ni con tanto vigor ni con tanta prontitud como sería de desear. Así la determinación nos es útil y necesaria muy a menudo; y si en todas las coyunturas estuviésemos poco determinados y como insensibles a las razones extraídas de la percepción del bien y el mal, nos quedaríamos sin elección efectiva. Y si nos determinase otra cosa que el más reciente resultado que acabamos de formarnos en nuestro espíritu según hayamos juzgado del bien o del mal de alguna acción, tampoco seríamos libres.

---

[50] Alusión a la fiesta de Trimalción, en el Satiricón de Petronio, XXX.

Teófilo.—Nada hay más cierto, y los que pretenden otro tipo de libertad no saben lo que quieren.

(* 49) *Filaletes.*—Los seres superiores, que gozan de una felicidad perfecta, están determinados más fuertemente que nosotros a la elección del bien, y, sin embargo, no tenemos motivos para figurarnos que son más libres que nosotros.

Teófilo.—Por eso dicen los teólogos que esas sustancias bienaventuradas están confirmadas en el bien y exentas de todo peligro de caída.

Filaletes.—Creo incluso que si, criaturas finitas como nosotros, pudiésemos enjuiciar lo que podría hacer la sabiduría infinita de Dios, podríamos decir que Dios mismo no puede elegir lo que no es bueno, y que la libertad de dicho ser todopoderoso no le impide estar determinado por lo que es mejor.

Teófilo.—Estoy persuadido hasta tal punto de dicha verdad que creo que podemos afirmarla radicalmente, pese a que seamos criaturas pobres y finitas, y pienso también que nos equivocaríamos grandemente al tener dudas al respecto; pues con eso mismo estaríamos disminuyendo su sabiduría, su bondad y sus restantes perfecciones infinitas. Sin embargo, la elección, por determinada que esté a ella la voluntad, no debe ser calificada de necesaria absolutamente y en rigor; la preponderancia de los bienes percibidos inclina sin hacer necesario, aunque considerándolo todo, dicha inclinación sea determinante y jamás deje de producir su efecto.

(* 50) *Filaletes.*—Estar determinado a lo mejor por la razón es ser máximamente libre. ¿Querría alguien convertirse en un imbécil, basado en que un imbécil está menos determinado por prudentes reflexiones que un hombre de buen sentido? Si la libertad consistiese en sacudirse el yugo de la razón, los locos y los insensatos serían los únicos hombres libres, pero, sin embargo, no creo que por amor a una tal libertad ninguno quiera volverse loco, excepto los que ya lo están.

Teófilo.—Hoy en día existen personas que consideran una muestra de ingenio perorar contra la razón, tratándola de pedante y molesta. Veo librillos con discursos vacíos que se recrean en ello, e incluso he leído algunos versos demasiado hermosos para ser aplicados a pensamientos tan

falsos. Efectivamente, si los que se burlan de la razón hablasen de veras, sería un nuevo tipo de extravagancia, desconocido en los siglos pasados. Hablar contra la *razón* es hablar contra la verdad, pues la razón consiste en un encadenamiento de verdades. Es hablar contra uno mismo, y contra el bien propio, puesto que el punto fundamental de la razón está en conocerlo y seguirlo.

(* 51) *Filaletes.*—Así como la más alta perfección de un ser inteligente consiste en dedicarse constante y escrupulosamente a la búsqueda de la verdadera felicidad, asimismo el fundamento de nuestra libertad radica en el cuidado que debemos de tener en no tomar por una felicidad real la que no es sino imaginaria: cuanto más nos entreguemos a la búsqueda invariable *de la felicidad en general, que jamás deja de ser el objeto de nuestros deseos,* tanto más nuestra voluntad se desembarazará de la necesidad de estar determinada por el deseo, que nos conduce hacia algún bien particular, al menos en tanto no hayamos investigado si se relaciona o se opone a nuestra felicidad verdadera.

Teófilo.—El objeto de nuestros deseos debería ser siempre la felicidad verdadera, pero hay motivos para dudar de que así sea: pues raras veces pensamos en ella, y ya he recalcado aquí más de una vez que a menos que el apetito esté guiado por la razón, tiende al placer presente, y no a la felicidad, es decir, al placer duradero, pese a que intente hacerlo durar; recordad los parágrafos 36 y 41.

(* 53) *Filaletes.*—Si una turbación muy grande se apodera de nuestro espíritu, como podría serlo el dolor de una cruel tortura, no somos suficientemente dueños de nosotros mismos. Sin embargo, para moderar nuestras pasiones tanto como se pueda, debemos acostumbrar a nuestro espíritu a interesarse por el bien y el mal real y efectivo, y no permitir que un bien excelente y considerable se nos escape del espíritu sin dejar algún regusto, hasta que hayamos provocado en nosotros deseos proporcionados a su excelencia, de manera que su ausencia nos deje tan *inquietos* como el temor de perderlo cuando gozamos de él.

Teófilo.—Eso concuerda bastante con las observaciones que acabo de hacer en los parágrafos 31 y 35, y también con lo que he dicho acerca de los placeres puros y luminosos, en los cuales es evidente cómo nos perfeccionan sin ponernos en peligro de caer en imperfecciones mayores,

como hacen los placeres confusos de los sentidos, de los cuales hay que precaverse, sobre todo cuando no hemos aprendido mediante la experiencia que podemos servirnos de ellos con seguridad.

Filaletes.—Y que nadie diga aquí que no puede dominar sus pasiones ni impedir que se desencadenen y le obliguen a actuar; pues lo que se puede hacer delante de un príncipe o de algún gran hombre, también se puede hacer, si se quiere, cuando se está solo o en presencia de Dios.

Teófilo.—Esta observación es muy adecuada, y digna de que se reflexione en ella con frecuencia.

(* 54) *Filaletes.*—No obstante, las diferentes elecciones que hacen los hombres en el mundo demuestran que una misma cosa no es buena por igual para todos ellos. Y si no fuese porque los intereses del hombre se prolongan más allá de esta vida, la causa de esta diversidad, que hace, por ejemplo, que unos se sumerjan en el lujo y en el exceso mientras otros prefieren la morigeración a la delectación, sería únicamente que atribuyen la felicidad a cosas diferentes.

Teófilo.—Y sin duda que es una causa auténtica de ello, aun cuando todos tengan o deban tener ante los ojos ese objeto común que es la vida futura. La consideración de la felicidad verdadera, incluso la de esta vida, bastaría para preferir la virtud a los deleites, que le alejan de ella, aunque lá obligación en ese caso no sería tan fuerte, ni tampoco decisiva. También es verdad que los *gustos* de los hombres son diferentes, y es corriente decir que no se debe discutir sobre gustos. Pero como proceden únicamente de percepciones confusas, no debemos apegarnos a ellos, salvo a los objetos que han sido comprobados como indiferentes e incapaces de causar daño: de otro modo, si alguien encontrase que le gustaban venenos que iban a matarle o a ser su perdición, sería ridículo decir que no se le debe criticar lo que es de su gusto.

(* 55) *Filaletes.*—Si no hubiese nada que esperar más allá de la tumba, la consecuencia que habría que sacar de ello sería sin duda justa: *comamos y bebamos,* gocemos con todo aquello que nos causa placer, *que mañana moriremos*[51].

Teófilo.—En mi opinión hay algo que objetar a esa deduc-

[51] S. Pablo, I Cor. 15, 32.

ción. Aristóteles y los estoicos, así como otros muchos filósofos de la antigüedad, pensaban de otra manera, y pienso, en efecto, que tenían razón. Aun cuando no existiese nada después de esta vida, la tranquilidad del alma y la salud del cuerpo seguirían siendo preferibles a los placeres que fuesen contrarios a ellas. Para desdeñar un bien, no es un argumento decir que no durará siempre. Sin embargo, reconozco que en algunos casos no se podría demostrar que lo más honesto también es lo más útil. Por lo tanto, únicamente la consideración de Dios y de la inmortalidad logran hacer indispensables las obligaciones de la virtud y de la justicia.

(* 58) *Filaletes.*—Opino que el modo actual en que enjuiciamos el bien y el mal será siempre válido. Y en lo que respecta a la felicidad o la miseria actuales, cuando la reflexión no llega más lejos y todas las consecuencias han sido consideradas y dejadas de lado, el hombre nunca elije mal.

Teófilo.—Es decir: si todo se limitase al momento presente, no habría motivos par rechazar el placer presente; pues ya he indicado que todo placer es un sentimiento de perfección. Pero hay algunas perfecciones que llevan consigo imperfecciones mayores. Si alguien se dedicase durante toda su vida a tirar guisantes contra alfileres para aprender a no fallar al ensartarlos, siguiendo el ejemplo de aquel a quien Alejandro el Grande dio como recompensa un celemín de guisantes, sin duda que un hombre así llegaría a una cierta perfección, pero muy pobre e indigna de entrar en comparación con otras tantas perfecciones muy necesarias que él habría menospreciado. De la misma manera la perfección que hay en algunos placeres actuales debe de subordinarse principalmente a la preocupación por las perfecciones que son necesarias para no verse hundido en la miseria, que es el estado en el que se va de imperfección en imperfección, de desdicha en desdicha. Mas si no existiese más que el presente, habría que contentarse con la perfección que haya en él, es decir, con el placer actual.

(* 62) *Filaletes.*—Nadie transformaría voluntariamente su situación en desgraciada, a no ser que estuviese llevado por *criterios falsos.* No me refiero únicamente a los equivocaciones que provienen de un error insuperable y que merecen muy poco el nombre de criterio falso, sino de

aquel que es falso por la propia confesión que cada hombre debe de hacerse a sí mismo. (* 63) En primer lugar, el alma se equivoca cuando compara un placer o un dolor actual con un placer o un dolor por venir, los cuales los valoramos proporcionalmente a las distancias a que se encuentren de nosotros; parecidamente a un heredero pródigo, que renunciase a una gran herencia segura por la posesión actual de alguna cosilla. Todos debemos reconocer la falsedad de este criterio de actuación, pues el futuro llegará a ser presente, y entonces tendrá la misma ventaja de la proximidad. Si en el momento en que alguien toma un vaso en la mano experimentase que el placer de beber viene acompañado de dolores de cabeza y de estómago que tendría en pocas horas, no querría ya que ni una gota de vino mojase sus labios. En vista de que una distancia de tiempo tan pequeña produce tantas ilusiones, con mucha mayor razón una distancia mayor hará otro tanto.

Teófilo.—En este punto existe una correspondencia entre la distancia entre lugares y entre tiempos. Pero también hay una diferencia, y es que los objetos visibles van disminuyendo su incidencia sobre la vista más o menos proporcionalmente a la distancia, mientras que con los objetos que están por venir no sucede lo mismo, cuando actúan sobre la imaginación y el espíritu. Los rayos visibles son líneas rectas, que se alejan proporcionalmente, pero también existen líneas curvas que a partir de una cierta distancia parecen juntarse con la recta y aparentemente ya no se alejan de ella, como pueden ser las asíntotas, cuyo intervalo visible con la línea recta desaparece, aunque en la verdad de las cosas permanecen eternamente separadas. En este caso vemos que la apariencia de los objetos no disminuye proporcionalmente al crecimiento de la distancia, pues la apariencia desaparece por entero bastante pronto, aun cuando el alejamiento todavía no sea infinito. Del mismo modo sucede con una pequeña distancia de tiempo, que nos hurta por completo todo el futuro, como si todos los objetos hubiesen desaparecido. A menudo sólo el nombre nos queda en el espíritu, y a lo sumo ese tipo especial de pensamientos, de los cuales ya he hablado, que son sordos e incapaces de conmovernos, si uno no se ha hecho a ello metódicamente y por costumbre.

Filaletes.—Tampoco quiero mencionar esa especie par-

ticular de criterios falsos en los cuales lo que está ausente no sólo ha sido disminuido, sino prácticamente ha desaparecido del espíritu de los hombres, cuando gozan de todo cuanto pueden obtener actualmente, y dicen que de ello no les vendrá nada malo.

Teófilo.—Es otro tipo de falsos criterios en los cuales la espera de un bien o un mal por venir ha sido aniquilada, porque se niegan o se ponen en duda las consecuencias que se derivan del presente; pero fuera de eso, el error que elimina el sentimiento del porvenir es idéntico al falso criterio ya mencionado, que surge de una representación excesivamente débil del futuro, al cual se le tiene en cuenta muy poco o nada en absoluto. Por lo demás, quizá conviniese distinguir entre mal gusto y falso criterio, pues a menudo ni siquiera se pone en cuestión si el bien futuro ha de ser preferido, sino que se actúa exclusivamente en función de impresiones, sin que se nos ocurra examinarlas. Mas cuando se piensa en ello, sucede una de las dos cosas: o bien no se piensa bastante en ello, y se pasa en seguida a otra cosa sin profundizar en la cuestión planteada, o bien el examen prosigue hasta que se llega a una conclusión. A veces en uno y otro caso queda un remordimiento más o menos grande; pero en otras ocasiones no hay en absoluto *formido oppositi*[52] o escrúpulo, bien porque el espíritu esté completamente desviado, bien porque esté engañado por prejuicios.

(* 64) *Filaletes.*—La causa de los falsos juicios que hacemos al comparar los bienes y los males está en la escasa capacidad de nuestro espíritu: no podemos gozar bien de dos placeres a la vez, y todavía menos podemos gozar de algún placer mientras estamos obsesionados por el dolor. Un poco de amargor en la copa nos impide saborear la dulzura. El mal que se siente actualmente siempre es el más duro de todos, y nos lamentamos: ¡ah! ¡Cualquier dolor antes que éste!

Teófilo.—Todo eso varía mucho según el temperamento de los hombres, según la fuerza de lo que se siente y según las costumbres que hayamos adoptado. Un hombre que tiene gota podrá sentirse muy alegre porque le ha tocado una fortuna, y un hombre que nada en comodidades y que

[52] Temor de lo contrario.

podría vivir a su gusto en sus tierras vive hundido en la tristeza por alguna desgracia cortesana. Cuando se mezclan placeres y dolores, la alegría y la tristeza provienen del resultado de todos ellos, o de la *preponderancia* de alguno. Leandro despreciaba las incomodidades y el peligro que había de pasar en el mar por la noche, atraído por los encantos de la bella Hero[53]. Hay personas que no pueden beber ni comer, o que no pueden satisfacer otros apetitos sin experimentar mucho dolor, a causa de alguna enfermedad o molestia; y sin embargo, satisfacen dichos apetitos incluso más allá de los debidos límites. Otros tienen tanta desidia, o son tan delicados, que rechazan cualquier placer con el cual vaya aparejado algún dolor, algún disgusto o incomodidad. Hay personas que se sitúan muy por encima de los dolores o de los placeres actuales y mediocres, y prácticamente no actúan más que por temor o por esperanza; otros son tan afeminados que se quejan de la más mínima molestia, o corren detrás del mínimo placer sensible actual, parecidos a los niños. Son gentes a quienes el dolor o el deleite presente siempre les parece el mayor; son como los predicadores o panegiristas poco prudentes, entre los cuales siempre sucede, según el proverbio, que el santo del día es siempre el mayor santo del paraíso. Sin embargo, pese a toda la variedad que se encuentra entre los hombres, siempre resulta verdad que no actúan más que en función de las percepciones presentes, y cuando el futuro les influye se debe a la imagen que se han hecho de él, o bien a la resolución y costumbre que han tomado de comprender incluso el nombre más sencillo que pueda adoptar, o cualquier otro carácter arbitrario, sin aceptar ninguna imagen ni signo natural del mismo; pues a una resolución firme ya tomada, y sobre todo a una costumbre, sólo podrían oponerse a costa de sentir inquietud e incluso algún sentimiento de pena.

(* 65) *Filaletes.*—Los hombres tienden bastante a rebajar el placer futuro y a tener la convicción de que, aun en el caso de que se llegase a experimentar, probablemente no responderá a las esperanzas hechas al respecto, ni a la opinión que generalmente se tiene de él, pues por propia experiencia han encontrado que frecuentemente no sólo

[53] Amantes mitológicos, mencionados por OVIDIO, en *Heroídas*, XIX.

los placeres que otros han exaltado les han parecido insulsos, sino que incluso aquello que les causó mucho placer a ellos mismos en otro tiempo, en otra ocasión les decepcionó, e incluso llegó a repugnarles.

Teófilo.—Así razonan habitualmente los voluptuosos, pero sucede por lo general que los ambiciosos y los avaros piensan de modo muy distinto en lo referente a honores y riquezas, pues aunque a menudo gozan moderadamente de ellos, y a veces incluso muy poco, sin embargo, están siempre preocupados por llegar a poseer más. Pienso que el haber hecho a los hombres tan sensibles a algo que tan poco afecta a los sentidos es un buen invento de la naturaleza creadora, y si no pudiesen llegar a ser ambiciosos y avaros, en el estado presente de la naturaleza humana sería difícil que pudiesen llegar a ser tan virtuosos y razonables trabajando en su perfección pese a los placeres actuales que tratan de desviarles.

(* 66) *Filaletes.*—En lo referente a las cosas buenas o malas según sus *consecuencias* y según la aptitud que poseen para acarrearnos el bien o el mal, las opiniones son muy diferentes, pues podemos pensar que en realidad no son capaces de producir tanto mal como efectivamente producen, o también podemos pensar que, aunque las consecuencias sean importantes, no es seguro que la cosa no pueda suceder de otro modo, o por lo menos que no vayamos a poder evitarlo con medios tales como el ingenio, la astucia, un cambio de conducta o el arrepentimiento.

Teófilo.—Opino que si por importancia de la consecuencia se entiende la del consecuente, es decir, la magnitud del bien o del mal que se puede seguir, caemos en la anterior especie de falso criterio, en la cual el bien o el mal futuros estaban deficientemente representados. Así que sólo queda la segunda especie de falsos criterios, de la cual estamos hablando, a saber, aquella en que la consecuencia se pone en duda.

Filaletes.—Sería fácil mostrar en detalle que las escapatorias, que acabo de mencionar, son otros tantos criterios poco razonables, pero me contentaré con señalar en general que el arriesgar un bien mayor por uno menor (o exponerse a la miseria para conseguir un bien pequeño o para evitar un mal pequeño) es ir directamente contra la

razón, y más cuando se hace basado en conjeturas inseguras y antes de haberlo examinado a fondo.

Teófilo.—Como la consideración de la magnitud de la consecuencia y la de la magnitud del consecuente son dos consideraciones *heterogéneas* (es decir, que no pueden ser comparadas juntas), los moralistas se han embrollado bastante al quererlas comparar, como se ve en los que han escrito sobre la probabilidad. La verdad es que aquí, como en otras estimaciones *dispares* y heterogéneas, y, por así decirlo, de más de una dimensión, la magnitud de que se trate está en razón compuesta de una y otra estimación, como en un rectángulo, donde hay dos consideraciones, a saber, la de la longitud y la de la anchura. En cuanto a la magnitud de la consecuencia y de los grados de probabilidad, todavía carecemos de *la parte de la lógica* que pueda estimarlos[54], y la mayor parte de los casuistas que han escrito sobre *probabilidad* ni siquiera han entendido su naturaleza, al fundarla en la autoridad de Aristóteles, en lugar de fundarla sobre la verosimilitud, como deberían haberlo hecho, pues la autoridad no es sino una parte de las razones que constituyen la verosimilitud.

(* 67) *Filaletes.*—He aquí algunas de las causas ordinarias de este falso criterio. La primera es la *ignorancia,* la segunda es la *inadvertencia,* cuando un hombre no reflexiona sobre aquello mismo en lo que sabe. Es una ignorancia aparente y actual, que lo mismo seduce al juicio como a la voluntad.

Teófilo.—Siempre es actual, pero no siempre es aparente; pues uno no siempre se da cuenta de que debe pensar en lo que sabe cuando es necesario, sobre todo cuando uno debería tenerlo en la memoria, si tuviese suficiente dominio sobre ella. La *ignorancia aparente* va siempre acompañada por alguna advertencia en el tiempo en que se la aparenta; verdad es que a continuación ordinariamente suele haber inadvertencia. *El arte de acordarse a tiempo* de lo que se sabe sería uno de los más importantes, si estuviese inventado; pero no veo que los hombres hayan pensado hasta aquí

[54] Es muy notable la afirmación de que el estudio de los grados de probabilidad es una parte de la lógica. No hay que olvidar que en época de Leibniz ya había comenzado a desarrollarse la teoría del cálculo de probabilidades, principalmente gracias a Pascal, y que Leibniz conoció dichas teorías, como puede verse en esta misma obra, más adelante: libro IV, capítulo 16.

en constituir sus elementos, pues el arte de la memoria, sobre el cual han escrito tantos autores, es cosa muy diferente[55].

Filaletes.—Si reunimos confusa y apresuradamente las razones de uno de los dos bandos, y dejamos escapar por negligencia muchos sumandos que debían de formar parte de la *cuenta,* esta precipitación produce tantos juicios falsos como si se estuviese en una perfecta ignorancia.

Teófilo.—En efecto, son necesarias muchas cosas para comportarse adecuadamente cuando se trata de pesar razones en la balanza; más o menos como en los libros de cuentas de los mercaderes. Pues no se puede desdeñar ninguna suma, sino que hay que considerar cada una por separado, hay que componerlas adecuadamente, y, por último, hay que hacer un cómputo exacto. Sin embargo, se descuidan muchos puntos, sea porque a uno ni siquiera se le ocurre pensar en ellos, sea porque se limita a echarles un vistazo por encima; y no se atribuye a cada uno su debido valor, parecidamente a aquel tenedor de libros de cuentas que tenía mucho cuidado en calcular muy bien las columnas de cada página, pero que calculaba muy mal las sumas particulares de cada línea o casilla antes de ponerlas en la columna, con lo cual conseguía engañar a los inspectores de cuentas, que miran sobre todo lo que está en las columnas. Y aunque todo esté bien señalado, también podemos equivocarnos en la recopilación de sumas de columnas, e incluso en la recopilación final, donde intervienen sumas de sumas. Por tanto, nos haría falta el arte de acordarse y el de estimar las probabilidades, y además el conocimiento del valor de los bienes y de los males, para poder emplear adecuadamente al arte de sacar consecuencias: y también nos haría falta atención y paciencia, además de todo lo anterior, para conseguir llegar hasta la conclusión. En fin, también hace falta una firme y constante resolución de cumplir lo que se haya concluido, y habilidades, métodos, leyes particulares y costumbres plenamente formadas para

---

[55] Leibniz estaba perfectamente al tanto, por sus amistades con teósofos como van Helmont, de lo que en aquella época se denominaba arte de la memoria, el cual, si en principio fue una técnica oratoria (con Cicerón), a lo largo de la Edad Media se convirtió en toda una concepción del mundo, conectada con el hermetismo. Al respecto, y para el papel de Leibniz en dicho arte, puede verse la Obra de YATES, *El arte de la memoria,* Madrid, 1974.

mantenerla a continuación, cuando las consideraciones que nos han llevado a tomarla ya no estén presentes en el espíritu. Gracias a Dios, en aquello que más nos importa y a lo cual se refiere *summam rerum,* la felicidad y la miseria, no se necesitan tantos conocimientos, ayudas y habilidades como las que serían necesarias para juzgar acertadamente en un consejo de guerra o de Estado, en un tribunal de justicia, en una consulta médica, en cualquier controversia teológica o histórica, o en cualquier cuestión de matemáticas o de mecánica; pero en compensación hace falta más firmeza y costumbre en lo que se refiere a ese punto fundamental de la felicidad y de la virtud, para tomar siempre buenas resoluciones y para seguirlas. En una palabra, para la felicidad verdadera es suficiente con menos conocimientos, siempre que haya más buena voluntad: de suerte que el más idiota puede llegar a ella con tanta facilidad como el más docto e inteligente.

Filaletes.—Es claro por tanto que el entendimiento sin libertad no tendría ningún uso, y que la libertad sin entendimiento no significaría nada. Si un hombre pudiese ver lo que le han de acarrear el bien y el mal, sin que, sin embargo, sea capaz de dar un solo paso para acercarse a uno o alejarse del otro, ¿sería mejor porque tuviese vista? Sería más miserable, puesto que languidecería inútilmente en busca del bien, y temería el mal, al cual vería como inevitable; y el que tiene libertad para correr aquí y allá en medio de una profunda oscuridad, ¿en qué ha de estar mejor que si fuera zarandeado por el viento?

Teófilo.—Su capricho se vería algo más satisfecho, pero, sin embargo, no estaría en mejor situación para lograr el bien y evitar el mal.

(* 68) *Filaletes.*—Pasemos a otra fuente de falsos criterios. Satisfechos por el primer placer, que nos cae a mano o que la costumbre ha hecho agradable, no nos preocupamos de mirar más lejos. Por tanto, una nueva ocasión para que los hombres se equivoquen al juzgar se produce cuando no ven como necesarias para su felicidad aquellas cosas que efectivamente lo son.

Teófilo.—Pienso que esta forma falsa de enjuiciar está comprendida en la especie precedente, cuando uno se engaña respecto a las consecuencias.

(* 69) *Filaletes.*—Queda por investigar si *un hombre pue-*

de cambiar el agrado o desagrado que acompaña a alguna acción particular. En determinadas circunstancias puede lograrlo. Los hombres pueden y deben corregir su paladar y enseñarle a apreciar gustos; asimismo se pueden cambiar los gustos del alma. Un examen preciso, la práctica, la dedicación y la costumbre pueden producir ese efecto. Así es como nos acostumbramos al tabaco, que el uso y la costumbre acaban por hacer agradable. Otro tanto sucede respecto a la virtud: las costumbres poseen mucho encanto, y no nos desprendemos de ellas sin inquietud. Puede ser incluso que parezca paradójico que los hombres puedan lograr que algunas cosas o acciones les resulten más agradables, hasta tal punto solemos descuidar dicho deber.

Teófilo.—Así lo he indicado yo también anteriormente, al final del parágrafo 37 y también al final del 47. Es posible obligarse a querer algo y formarse el gusto para ello.

(* 70) *Filaletes.*—La moral fundada en bases auténticas sólo puede determinar a la virtud; basta con que al final de esta vida sean posibles una felicidad y una desgracia infinitas. Hay que reconocer que una buena vida, unida a la espera de una felicidad eterna posible, resulta preferible a una mala vida que venga acompañada del temor de una horrenda miseria, o por lo menos de la espantosa e incierta esperanza de ser aniquilado. Todo eso es palmariamente evidente, aun cuando los hombres de bien estuviesen obligados únicamente a enjugar males en este mundo, mientras los malvados gozasen en él de perpetua felicidad, aunque de ordinario sucede de muy distinta manera; pues si tenemos en cuenta todo, creo que llevan la peor parte ya en esta vida.

Teófilo.—Aun cuando no hubiese nada que esperar más allá de la tumba, una vida cargada de epicureísmo no sería la más razonable. Y estoy muy contento de que rectifiquéis lo que habíais dicho en contra anteriormente, en el parágrafo 55.

Filaletes.—¿Quién podría ser lo bastante loco como para decidirse (si lo piensa bien) a arriesgar un posible peligro de ser infinitamente desgraciado, de suerte que no le quede nada por ganar sino la pura nada, en lugar de llegar al estado de hombre de bien, el cual nada tiene que temer sino la nada, y que tiene una felicidad eterna que esperar? He tenido cuidado en evitar hablar sobre la certidumbre o

probabilidad del estado venidero, pues aquí no tengo otra intención que mostrar la falsa manera de enjuiciar de la que cada uno debe reconocerse culpable según su propio modo de proceder.

Teófilo.—Los malvados se sienten muy inclinados a creer que la otra vida es imposible. Pero no tienen más argumento que el de que debemos limitarnos a lo que aprendemos por los sentidos, y ninguna de las personas que han conocido han vuelto del otro mundo. Hubo un tiempo en que basándose en un principio similar se intentaba repudiar la existencia de los antípodas, cuando no se quería incorporar las matemáticas a las concepciones vulgares; y había en ello tan poca razón como la que ahora se tiene al rechazar la otra vida, al no querer conectar la metafísica verdadera a las nociones de la imaginación. Hay tres tipos de nociones, a saber: nociones vulgares, matemáticas y metafísicas. Las primeras ni siquiera bastan para creer en los antípodas; las primeras y las segundas tampoco son suficientes para hacer creer en el otro mundo. Es verdad que nos proporcionan al respecto conjeturas favorables, pero si las segundas establecieron con seguridad la existencia de las antípodas anteriormente a la experiencia que se tiene ahora de ellas (no me refiero ya a los habitantes, sino al sitio, cuya existencia les estaba asegurada como mínimo a los geógrafos y astrónomos por la redondez de la tierra), las últimas nos proporcionan una seguridad análoga en la existencia de otra vida, y ello ya ahora, antes de que la hayamos visto.

(* 72) *Filaletes.*—Volvamos ahora a la potencia, que propiamente es el tema central de este capítulo, pues la libertad no es sino una especie de ella, aunque de las más importantes. Para llegar a tener ideas más distintas sobre la potencia no está fuera de lugar ni resultará inútil llegar a un conocimiento más exacto de lo que se llama *acción*. Al comienzo de nuestro discurso sobre la potencia dije que sólo hay dos clases de acciones de las que tengamos alguna idea, a saber, el pensamiento y el movimiento.

Teófilo.—Creo que podemos utilizar una palabra más general que la de *pensamiento*, a saber, la de *percepción*, atribuyendo el pensamiento únicamente a los espíritus, mientras que la percepción corresponde a todas las entelequias. Sin embargo, no quiero criticar a nadie la libertad que tiene de tomar la palabra pensamiento con esa misma

generalidad. Acaso yo mismo lo habré hecho en alguna ocasión sin darme cuenta.

Filaletes.—Aunque a esas dos cosas les demos la denominación de acción, sin embargo, dicho nombre no siempre les es adecuado por completo, y hay casos en los que más bien habría que calificarlos de *pasiones.* En dichos casos la sustancia en la que sucede el movimiento o el pensamiento simplemente recibe de fuera la impresión por medio de la cual le es comunicada la acción, y únicamente actúa en virtud de la capacidad que tiene de recibir esa impresión, lo que no es sino una *potencia pasiva.* A veces la sustancia o sujeto agente se pone en acción por su propio poder, y entonces es propiamente una *potencia activa.*

Teófilo.—Ya dije que en estricta metafísica, tomando la acción como aquello que le surge a la sustancia de su propio fondo y *espontáneamente,* todo lo que propiamente es una sustancia siempre actúa, pues todo le surge de ella misma, aparte de Dios, al no ser posible que una sustancia creada tenga influencia sobre alguna otra. Pero si tomamos *acción* como un ejercicio de la *perfección,* y *pasión* por lo contrario, en las auténticas sustancias sólo existe *acción* cuando existe percepción (puesto que yo la atribuyo a todas ellas), se desarrolla y llega a ser más distinta, como asimismo no hay *pasión* sino cuando llega a ser más confusa; de manera que en las sustancias capaces de placer y de dolor, toda acción está encaminada al placer, y toda pasión al dolor. En cuanto al movimiento, no es un fenómeno real, porque la materia y la masa, a las cuales corresponde el movimiento, propiamente no son sustancias. Sin embargo, en el movimiento existe una imagen de la acción, como en la masa existe una imagen de la sustancia; y a este respecto se puede afirmar que un cuerpo *actúa* cuando en su cambio hay espontaneidad, y que *padece* cuando ha sido empujado u obstaculizado por otro; al igual que en la acción auténtica de una verdadera sustancia, se puede considerar como su acción, y atribuirla al mismo cuerpo, a todo aquel cambio que tiende a su perfección; e igualmente se puede tomar por *pasión,* y atribuirlo a una causa extraña, todo cambio en donde se tiende a lo contrario; aun cuando dicha causa no tiene por qué ser inmediata, ya que en el primer caso es la misma sustancia, y en el segundo algo extraño al cuerpo, lo que sirve para explicar

el cambio de una manera inteligible. A los cuerpos no les atribuyo más que una imagen de la sustancia y de la acción, porque lo que está compuesto de partes no puede ser considerado, si se habla con exactitud, como una sustancia, como tampoco lo es un rebaño; sin embargo, se puede afirmar que en ellos hay algo sustancial, cuya unidad, que le constituye como *un* ser, proviene del pensamiento.

Filaletes.—Yo creía que la posibilidad de recibir ideas o pensamientos por la actividad de alguna sustancia extraña se denomina potencia de pensar, aunque en el fondo no sea más que una *potencia pasiva* o una simple capacidad, haciendo abstracción de las reflexiones y cambios internos que acompañan siempre a la imagen recibida, pues la expresión, que está en el alma, es como la que habría en un espejo vivo; pero el poder que tenemos de recordar a nuestro gusto ideas ausentes y de comparar conjuntamente aquellas que creemos adecuadas, verdaderamente es un *poder activo.*

Teófilo.—Esto concuerda bastante bien con las nociones que acabo de dar, pues en ello hay el paso a un estado más perfecto. Sin embargo, yo pienso que también hay acción en las sensaciones, en tanto nos proporcionan percepciones más distintas y con ellas la ocasión de hacer consideraciones y, por así decirlo, de desarrollarnos.

(* 73) *Filaletes.*—En la actualidad pienso que las ideas primitivas y originarias podrían ser reducidas a un número muy pequeño: la *extensión,* la *solidez,* la *movilidad* (es decir, potencia pasiva o capacidad de ser movido), las cuales nos vienen de los cuerpos por medio de los sentidos; la *perceptividad* (o poder de apercibir o pensar), y la *motilidad* (o capacidad de mover), que provienen del espíritu por vía de la reflexión, y, por último, la *existencia,* la *duración* y el *número,* que nos vienen por ambas vías, la sensación y la reflexión; por medio de todas estas ideas, si no me equivoco, podemos explicar la naturaleza de los colores, de los sonidos, de los gustos, de los olores y todas las demás ideas que tenemos, siempre que nuestras facultades sean lo suficientemente sutiles como para *apercibir* los diferentes movimientos de los cuerpos pequeños que producen esas sensaciones.

Teófilo.—A decir verdad, creo que esas ideas que denomináis originarias y primitivas, no lo son en absoluto por lo

que hace a la mayor parte de ellas, al ser susceptibles en mi opinión de una resolución ulterior: sin embargo, no os reprocho el habernos limitado a ellas y no haber proseguido el análisis más lejos. Pienso también que si bien por medio del análisis el número de las mismas podría ser disminuido, también podría ser aumentado añadiéndoles nuevas ideas tan originarias o más. En lo que se refiere a su ordenación, según el orden del análisis tendería a pensar que algunas están antes que otras, como el número antes que la extensión, la duración que la *motilidad* o movilidad, aun cuando dicho orden analítico de ordinario no coincida con el orden en que las ocasiones nos hacen pensar en ellas. Los sentidos nos proporcionan materia para las reflexiones, y si no pensásemos en otra cosa, es decir, en las peculiaridades que los sentidos nos aportan, ni siquiera pensaríamos en el pensamiento. Estoy persuadido de que las almas y los espíritus creados nunca existen sin órganos, y tampoco sin sensaciones, como tampoco podrían razonar sin caracteres. Los que han defendido una completa separación, y formas de pensar en el alma separada, que resultan inexplicables para lo que conocemos, y están alejadas no sólo de nuestras experiencias actuales, sino lo que es más, del orden general de las cosas, todos ellos han proporcionado agarraderos a los pretendidos librepensadores y han transformado en sospechosas para muchas personas las verdades más notables e importantes, y se han privado con ello de considerables recursos para demostrarlas, que nos vienen dados por dicho orden general de las cosas.

Capítulo XXII

SOBRE LOS MODOS MIXTOS

(* 1) *Filaletes*.—Pasemos a los *modos mixtos*. Los distingo de los modos más *simples*, que se componen únicamente de *ideas simples* de la misma especie. Por otra parte, los modos mixtos son determinadas combinaciones de ideas simples, las cuales no son consideradas como notas características de ningún ser real que tenga una existencia fija, sino como ideas desligadas e independientes que el espíritu reúne conjuntamente; y así es como se las distingue de las *ideas complejas de las sustancias*.

Teófilo.—Para entender esto bien hay que recordar vuestras divisiones precedentes. Las ideas las separáis en simples y complejas. Las complejas son sustancias, modos o relaciones. Los modos pueden ser simples (compuestos de ideas simples de la misma especie) o mixtos. Así, según afirmáis, hay ideas simples, ideas de modos, tanto simples como mixtos, ideas de sustancias e ideas de relaciones. Quizá sea posible dividir los términos o los objetos de las ideas en abstractos y concretos: los abstractos a su vez en absolutos y en aquellos que expresan relaciones, los absolutos en atributos y modificaciones, los unos y los otros en simples y compuestos. Los concretos en sustancias y en cosas sus-

tanciales, bien compuestas, bien resultantes de las sustancias verdaderas y simples.

(* 2) *Filaletes.*—El espíritu es puramente pasivo con respecto a sus ideas simples, las cuales recibe en función de la sensación y reflexión que se las presente. Pero en lo referente a los modos mixtos, actúa con frecuencia, pues puede combinar las ideas simples produciendo ideas complejas, sin estar pendiente de si existen agrupadas así en la naturaleza o no. Por eso a estos tipos de ideas se las denomina *nociones.*

Teófilo.—Pero la reflexión que nos lleva a pensar en las ideas simples a menudo es también voluntaria, y además las combinaciones que la naturaleza no ha llevado a cabo, pueden surgir por sí mismas en los sueños y fantasías, como también en nosotros mismos por medio de la memoria, sin que el espíritu intervenga en ello más que en las ideas simples. Por lo que respecta a la palabra *noción.* muchos la aplican a todo tipo de ideas o concepciones, a las originarias tanto como a las derivadas.

(* 4) *Filaletes.*—El índice de que varias ideas están combinadas en una es el *nombre.*

Teófilo.—Eso es cierto si es que pueden ser combinadas, lo cual no siempre es posible.

Filaletes.—Al no tener nombre el crimen de matar a un anciano, como lo tiene el parricidio, por eso no se le considera como una idea compleja.

Teófilo.—El motivo de que el asesinato de un anciano no tenga nombre reside en que resultaría poco útil, ya que las leyes no han acordado castigarlo específicamente. Sin embargo, las ideas no dependen de los nombres. Si existiese un autor moralista que le inventase un nombre a ese crimen y lo tratase en un capítulo a propósito sobre gerontofonía, demostrando lo que debemos a los ancianos, y hasta qué punto es una acción bárbara el eliminarlos, no por ello nos proporcionaría una idea nueva.

(* 6) *Filaletes.*—Siempre resulta cierto que, al hacer las costumbres y utilizaciones usuales de una nación combinaciones que le resulten familiares, cada lengua tiene términos particulares, y no siempre se puede traducir palabra por palabra. Así el *ostracismo* entre los griegos y la *proscripción* entre los romanos eran palabras que no podían ser expresadas por las otras lenguas mediante palabras equiva-

lentes. Así es que los cambios en las costumbres dan lugar también a palabras nuevas.

Teófilo.—También el azar tiene su parte en ello, pues los franceses utilizan los caballos tanto como los pueblos vecinos: sin embargo, al haber abandonado la palabra antigua, que correspondía al *cavalcar* de los italianos, se han visto obligados a decir ir a caballo *(aller à cheval)* por medio de una *perífrasis*.

(* 9) *Filaletes.*—Las ideas de los modos mixtos las logramos por observación, como cuando vemos luchar a dos hombres; asimismo las logramos por invención (o *conjunción voluntaria* de ideas simples), como, por ejemplo, el que inventó la imprenta tenía la idea de ello antes de que dicho arte existiese efectivamente. Asimismo las logramos mediante la explicación de los términos que corresponden a acciones que nunca hemos visto.

Teófilo.—También es posible adquirirlas mediante sueños o ensoñaciones, sin que la combinación sea voluntaria, como, por ejemplo, cuando se ve en sueños un palacio de oro, sin que antes hayamos pensado en él.

(* 10) *Filaletes.*—Las ideas simples que han sido más modificadas son las de pensamiento, movimiento y potencia, a partir de las cuales podemos comprender las acciones; pues el asunto fundamental del género humano consiste en la acción. Todas las acciones son pensamientos o movimientos. La potencia o aptitud que hay en el hombre para hacer algo, constituye la idea, a la que llamamos *hábito* cuando dicha potencia ha sido conseguida haciendo a menudo la misma cosa; y cuando se la puede reducir a un acto cada vez que se nos presenta, la llamamos *disposición;* así la *ternura* es una disposición a la amistad o al amor.

Teófilo.—Por ternura entendéis aquí, según me parece, corazón tierno, pero me parece que normalmente se suele considerar a la *ternura* como una cualidad que se tiene al amar, y que convierte al amante en muy sensible a los bienes y males del objeto amado, y a esto me parece aludir la «carta del Tierno» en la excelente novela *Clelia* [56].
Y como las personas caritativas aman a su prójimo con algún grado de ternura, son sensibles a los bienes y males

[56] Se trata de una novela escrita por Mademoiselle de SCUDÉRY (1656): *Clélie, histoire romane.*

ajenos. Y por lo general los que tienen corazón tierno tienen alguna disposición a amar con ternura.

Filaletes.—El *atrevimiento* es el poder de hacer o decir delante de los demás lo que se quiera sin desconcertarse, confianza que tenía un nombre particular entre los griegos, referida a la parte final de los discursos.

Teófilo.—Sería conveniente asignar un vocablo a esta noción, a la que aquí llamáis *atrevimiento,* pero que frecuentemente se utiliza en un sentido muy diferente, como cuando se decía Carlos el Temerario. No sentirse desconcertado supone una fuerza del espíritu, pero de ella abusan demasiado los hombres malvados, los cuales llegan hasta la impudicia; al igual que la vergüenza es una debilidad, pero excusable e incluso elogiable en determinadas circunstancias. En cuanto a la παρρησια, que quizá es la palabra griega a la que aludíais, también se le atribuye a los escritores que dicen la verdad sin temor, aunque en este caso no tengan motivo para sentirse desconcertados, al no hablar delante de nadie.

(* 11) *Filaletes.*—En vista de que la *potencia* es la fuente de donde proceden todas las *acciones,* se denomina *causa* a las sustancias en donde residen dichas potencias, cuando reducen su *potencia* a *acto,* y a las sustancias producidas por ese medio se les llama *efectos,* o mejor, a las ideas simples (es decir, los objetos de las ideas simples) que por el *ejercicio* de dicha potencia han sido introducidas en un *sujeto.* Así la *eficacia,* mediante la cual es producida una nueva sustancia o idea (cualidad), es denominada *acción* en el sujeto que ejerce dicha potencia, y se llama *pasión* en el sujeto en el que queda alterada o producida alguna idea (cualidad).

Teófilo.—Si se considera a la *potencia* como la fuente de la acción, ella dice algo más que una simple aptitud o facilidad, que es como fue entendida la potencia en el capítulo precedente; ya que también incluye la tendencia, como he recalcado más de una vez. Por esto, y en ese sentido, acostumbro a asignarle el término de entelequia, que puede ser *primitiva,* en cuyo caso corresponde al alma considerada como algo abstracto, o *derivada,* tal y como se le concibe en el conatus y en el vigor e impetuosidad. Por *causa* no se entiende aquí más que *causa eficiente;* pero también suele venir referido a la *final* o motivo, por no

hablar ya de la materia y de la forma, que también son llamadas causas en las escuelas. No sé hasta qué punto se puede decir que el mismo ser es llamado acción en el agente y pasión en el paciente, encontrándose así en dos sujetos simultáneamente, como la relación, o si no vale más la pena decir que son dos seres, uno en el agente y otro en el paciente.

Filaletes.—Muchas palabras que parecen expresar alguna acción, en realidad no significan más que la *causa* y el efecto, como la creación y el aniquilamiento no incluyen la menor idea de la acción o de la manera, sino únicamente de la causa y de lo que se produce.

Teófilo.—Reconozco que al pensar en la creación no se concibe una manera de actuar que pudiese tener matices, pues éstos no tienen lugar allí; pero ya que no nos limitamos a decir a Dios y al mundo, sino que pensamos que Dios es la causa y el mundo es el efecto, o bien que Dios ha producido el mundo, es evidente que también se está pensando en la acción.

Capítulo XXIII

SOBRE NUESTRAS IDEAS COMPLEJAS DE SUSTANCIAS

(* 1) *Filaletes.*—El espíritu capta que un cierto número de *ideas simples* siempre aparecen juntas, y que, al ser consideradas como pertenecientes a una sola cosa, también son designadas mediante un solo nombre, cuando *ellas están reunidas en un solo sujeto...* Ello motiva que aunque en realidad sólo se trate de una acumulación de ideas reunidas conjuntamente, a continuación nos veamos llevados a hablar de ellas por *inadvertencia* como si fuesen una sola idea simple.

Teófilo.—En las expresiones admitidas no veo nada que pueda ser tratado de *inadvertencia;* y aunque se reconozca un solo sujeto y una sola idea, no se reconoce por ello una sola idea simple.

Filaletes.—Al no poder imaginarnos cómo esas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer algo que las sustenta *(substratum),* en donde subsisten y de lo cual proceden, a lo cual se le denomina por ello *sustancia.*

Teófilo.—Creo que al razonar así se está en lo cierto, y que lo que debemos hacer es acostumbrarnos a suponerlo,

puesto que lo que concebimos en principio son varios predicados de un mismo sujeto, y esas palabras metafóricas de *sostén* o *substratum* no significan más que eso, de manera que no veo por qué haya que crear una dificultad de ello. Por el contrario, lo que nos viene al espíritu es más el *concretum* (como sabio, cálido, reluciente) que las *abstracciones* o cualidades (pues las que están en el objeto sustancial son ellas, y no las ideas) como saber, calor, luz, etc., que son mucho más difíciles de comprender. También resulta posible dudar si esos accidentes son seres auténticos, como en efecto sucede a menudo, que son relaciones. También es sabido que las abstracciones son las que hacen surgir las mayores dificultades, cuando se las quiere examinar con cuidado, como bien saben quienes están informados de las sutilezas de los escolásticos, entre los cuales todo cuanto hay de intrincado se viene abajo de golpe con tan sólo rechazar los seres abstractos y decidirse a no hablar corrientemente más que de seres concretos, y a no admitir otros términos en las demostraciones científicas que aquellos que representan sujetos sustanciales. Así, considerar a las cualidades o a otros términos abstractos como lo más sencillo, y a los concretos como algo muy difícil, es *nodum quaerere in scirpo*[57], por así decirlo, y mirar las cosas boca arriba.

(* 2) *Filaletes.*—De la pura *sustancia* en general no se tiene más noción que la de un sujeto desconocido por completo al cual se le supone ser el soporte de las cualidades. Con lo cual hablamos como niños, los cuales, cuando se les ha preguntado qué es algo que les resulta desconocido, contestan que *es algo,* respuesta que les deja muy satisfechos, pero que, en realidad, empleada de esta manera, significa que no saben lo que es.

Teófilo.—Al distinguir dos cosas en la sustancia, a saber, los atributos o predicados y el sujeto común de dichos predicados, no hay que extrañarse de que no podamos concebir nada en particular sobre dicho sujeto. Así tiene que ser, puesto que de antemano ya se han separado todos los atributos, mediante los cuales se podría captar algún detalle. Así, pues, pedir en ese puro *sujeto en general* algo

[57] Proverbio latino, mencionado por PLAUTO en *Menecmos,* 247: «Buscar un nudo en una caña de junco».

más de lo que haga falta para concebir que es una misma cosa (por ejemplo, que entiende y que quiere, que imagina y que razona: es pedir un imposible y contradecir su misma suposición, que consiste en haber hecho abstracción y haber concebido separadamente al sujeto y a sus cualidades o accidentes. Esta pretendida dificultad podría aplicarse análogamente a la noción de *ser,* y a todo cuanto sea totalmente claro y originario; pues se puede preguntar a los filósofos por lo que conciben como el *puro ser en general;* al estar excluido de él cualquier detalle, habrá tan poco que decir al respecto como cuando preguntamos lo que es la *pura sustancia en general.* De manera que creo que los filósofos no merecen ser identificados, como aquí se hace, al compararlos con aquel filósofo hindú al que se le preguntó sobre lo que sostenía la tierra, a lo cual respondió que era un gran elefante; y cuando se le preguntó qué era lo que sostenía al elefante, dijo que era una gran tortuga, y cuando, por último, se le apremió a decir en qué se apoyaba la tortuga, se vio obligado a decir que era en *algo, no sé qué.* Pese a que esta consideración de la sustancia sea o parezca pobre, no es tan vacía ni tan inútil como se piensa. De ella surgen consecuencias importantísimas en filosofía, que son capaces de darle un aspecto nuevo.

(* 4) *Filaletes.*—No poseemos ninguna idea clara de la sustancia en general y (* 5) tenemos una idea igual de clara del espíritu que del cuerpo; pues la idea de una sustancia corporal en la materia está tan alejada de nuestras concepciones como la de una sustancia espiritual. Nos sucede como a aquel joven doctorando, que en dicho solemne acto le gritaba al ponente que dijera *utriusque,* y éste le contestó: «Tenéis razón, señor, pues tanto sabéis de lo uno como de lo otro.»

Teófilo.—Creo para mí que esta tendencia a pensar que no sabemos nada proviene de que se pretende un tipo de conocimiento que el objeto no admite. El índice auténtico de una noción clara y distinta de un objeto es el medio que se tiene para conocer con ella muchas verdades mediante demostraciones *a priori,* como ya he mostrado en un discurso sobre las verdades y las ideas, que consta en las actas de Leipzig del año 1684[58].

[58] Se trata de las *Meditationes de cognitione.* 1684.

(* 12) *Filaletes.*—Si nuestros sentidos fuesen suficientemente penetrantes, las cualidades sensibles, como, por ejemplo, el color amarillo del oro, desaparecerían, y en lugar de eso veríamos una especie de admirable contextura de las partes. Esto aparece claramente en los microscopios. El conocimiento presente conviene al estado en el que nos encontramos. Un conocimiento perfecto de las cosas que nos rodean quizá esté fuera de nuestro alcance y de todo ser finito. Nuestras facultades bastan para permitirnos conocer al Creador y para enseñarnos nuestros deberes. Si nuestros sentidos llegasen a ser más vivos, un cambio así sería incompatible con nuestra naturaleza.

Teófilo.—Todo eso es cierto, y ya he dicho algo al respecto anteriormente. No obstante, el color amarillo no deja de ser una realidad, como lo es el arco iris, y aparentemente estamos destinados a un estado muy superior al presente, e incluso cabe que podamos llegar al infinito, pues en la naturaleza corporal no existen elementos. Si hubiera átomos, como nuestro autor parece creerlo en algún otro momento, el conocimiento perfecto de los cuerpos no superaría el de todo ser finito. Por lo demás, si algunos colores o cualidades desapareciesen para nuestros ojos, al haberse hecho éstos más penetrantes o estar mejor pertrechados, aparentemente nacerían otros: y sería necesario un nuevo crecimiento de nuestra perspicacia para hacerlos asimismo desaparecer, lo cual podría continuar hasta el infinito, como la división actual de la materia llega a él, efectivamente.

(* 13) *Filaletes.*—Quizá una de las grandes ventajas que otros espíritus tienen sobre nosotros consiste en que pueden formarse por sí mismos órganos sensitivos que convienen perfectamente a su actual designio.

Teófilo.—También nosotros lo hacemos al construir microscopios: pero otras criaturas podrán ir más lejos. Y si pudiésemos transformar nuestros mismos ojos, lo cual efectivamente en cierta manera lo hacemos cuando queremos ver de cerca o de lejos, sería necesario que tuviésemos algo más adecuado que ellos, para que pudiésemos formarlos por su medio, pues es necesario como mínimo que todo suceda mecánicamente, ya que el espíritu no puede operar inmediatamente sobre el cuerpo. Pienso además que los *genios* perciben las cosas de una manera que tiene alguna

relación con la nuestra, aun cuando tuviesen la divertida ventaja que el imaginativo Cyrano[59] atribuye en el Sol a algunas naturalezas animadas, compuestas de infinidad de pequeños seres volátiles, los cuales van formando toda clase de cuerpos según se mueven al mandato del alma. Nada existe tan maravilloso que no pueda ser producido por el mecanismo de la naturaleza; y creo que los sabios Padres de la Iglesia tuvieron razón al atribuir cuerpos a los ángeles.

(* 15) *Filaletes.*—Las ideas de pensar y mover el cuerpo, con las cuales nos encontramos en el espíritu, pueden ser concebidas con la misma nitidez y distinción que las de extensión, solidez y movilidad, las cuales nos las encontramos en la naturaleza.

Teófilo.—Por lo que se refiere a la idea de pensamiento, estoy de acuerdo. Pero no opino así en lo referente a la idea de mover los cuerpos, pues según mi sistema de la armonía preestablecida los cuerpos están hechos de forma que una vez puestos en movimiento continúan por sí mismos, según lo exijan los actos del espíritu. Esta hipótesis es inteligible, la otra no lo es.

Filaletes.—Cada acto de sensación nos hace considerar por igual las cosas corporales y espirituales; pues durante el tiempo en que la vista y el oído me hacen conocer que hay algún ser corporal fuera de mí, sé de una manera todavía más segura que en el interior de mí hay algún ser espiritual que ve y oye.

Teófilo.—Eso está muy bien dicho, y es muy cierto que la existencia del espíritu es *más cierta* que la de los objetos sensibles.

(* 19) *Filaletes.*—Ni los espíritus ni los cuerpos pueden actuar más que donde están, y en diversos tiempos y diferentes lugares; así es obligado atribuir un cambio de lugar a todos los espíritus finitos.

Teófilo.—Y creo que con razón, pues el *lugar* no es más que un orden entre los coexistentes.

---

[59] Savinien de CYRANO DE BERGERAC (1619-1655), que estudió con Gassendi y estuvo influido por Descartes, Epicuro (en la interpretación que hacía de él Gassendi) y Lucrecio. Escribió *L'autre monde, ou les Etats et empires de la lune et du soleil;* la primera parte (sobre la luna), fue publicada a su muerte por su amigo Le Bret en 1657, y la segunda, tras haber desaparecido el manuscrito, apareció censurada e incompleta en 1662.

Filaletes.—No hace falta reflexionar sobre la separación del alma y del cuerpo mediante la muerte para estar convencido del movimiento del alma.

Teóffilo.—El alma podría dejar de actuar en este cuerpo visible; y si pudiese dejar de pensar por completo, como nuestro autor ha defendido varias veces, podría permanecer separada de su cuerpo sin unirse a otro; así su separación se produciría sin movimiento. Pero para mí creo que piensa y siente siempre, que siempre está unida a un cuerpo, e incluso que nunca deja por completo y de golpe el cuerpo al que está unida.

(* 21) *Filaletes.*—Si alguno dice que los espíritus no están *in loco sed in aliquo ubi*[60], no creo que ahora tenga gran importancia esa manera de hablar. Pues si alguno imagina que puede recibir alguna interpretación razonable, le ruego intente expresarla en lenguaje corriente e inteligible, y que deduzca de ella a continuación algún razonamiento que demuestre que los espíritus no pueden moverse.

Teófilo.—Las escuelas han hablado de tres tipos de *ubiedad*, o maneras de existir en alguna parte. La primera se llama *circunscriptiva*, y es la que se atribuye a los cuerpos que están en el espacio, los cuales están en él *punctatim*, de manera que son medidos según se pueda hacer corresponder puntos de la cosa que allí está con puntos del espacio. La segunda es la *definitoria*, en la cual se puede definir, es decir, determinar que la cosa situada está en tal espacio, sin poder asignar puntos precisos o lugares propios exclusivamente a lo que allí está. Así es como se ha llegado a pensar que el alma está en el cuerpo, sin poder asignarle un punto preciso donde esté o donde haya algo de alma, pues entonces estaría en cualquier otro lugar. Muchas personas muy sabias siguen pensando así. Es verdad que Descartes ha querido dar límites más estrechos al alma, situándola propiamente en la glándula pineal[61]. Sin embargo, nadie se ha atrevido a decir que esté específicamente en un determinado punto de dicha glándula; con lo cual nada se ha ganado, y al respecto estamos igual que cuando se le atribuía todo el cuerpo como prisión o lugar. Y creo que más o menos lo que se dice de las almas debe también decirse

---

[60] No en un lugar, sino en cualquier parte.

[61] Véase DESCARTES, *Tratado de las pasiones*. I, * 31-35.

de los ángeles, los cuales, según el gran doctor de Aquino, no están en un lugar sino por operación[62], la cual no es inmediata, según yo pienso, sino que se reduce a la armonía preestablecida. La tercera ubiedad es la *repletiva,* que se atribuye a Dios, el cual llena todo el universo todavía más eminentemente que los espíritus llenan los cuerpos, pues opera sobre todas las criaturas inmediatamente produciéndolas de forma continua, mientras que los espíritus finitos no pueden ejercer ninguna influencia u operación inmediata. No sé si esta doctrina de las escuelas merecerá ser puesta en ridículo, como parece que ahora se intenta hacer. Sin embargo, siempre será posible atribuir una cierta forma de movimiento a las almas, por lo menos en relación a los cuerpos a los cuales están unidos, o en referencia a su modo de percibir.

(* 23) *Filaletes.*—Si alguien dijese que no sabe cómo piensa, contestaría que tampoco sabe cómo las partes sólidas del cuerpo se combinan conjuntamente para formar un todo extenso.

Teófilo.—Para explicar la *cohesión* hay bastantes dificultades; pero dicha cohesión entre las partes no parece necesaria para constituir un todo extenso, puesto que se puede decir que la materia perfectamente sutil y fluida compone un ser extenso sin que las partes estén ligadas unas con otras. Pero, para decir la verdad, creo que la fluidez perfecta sólo se da en la *materia prima,* es decir, en abstracción y como cualidad originaria, lo mismo que el reposo; pero no en la *materia segunda,* tal y como existe efectivamente, con sus cualidades derivadas, pues pienso que no hay masa que llegue a la sutileza extrema, y que en todas partes existe un grado mayor o menor de ligazón, la cual proviene de los movimientos, en tanto que éstos concurren conjuntamente y son perturbados por la separación, lo cual no puede suceder sin algún tipo de violencia o de resistencia. Por lo demás, la naturaleza de la percepción, y a partir de ella del pensamiento, nos proporciona una de las nociones más originarias. Creo, sin embargo, que la doctrina de las unidades sustanciales o mónadas la esclarece mucho.

Filaletes.—Por lo que se refiere a la *cohesión,* algunos la

[62] Santo TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologica,* I, qu. 52, a 1-3, *De comparatione angelorum ad locum.*

explican basándose en las superficies, por medio de las cuales dos cuerpos se tocan, cuando un medio ambiente (como, por ejemplo, el aire) las empuja a una contra otra. También es verdad que la presión (* 24) de un medio ambiente puede impedir que dos superficies pulidas se separen una de otra según la perpendicular a ambas; pero no puede impedir que se separen según un movimiento paralelo a dichas superficies. Es por ello que, si no hubiese ninguna otra causa de la cohesión de los cuerpos, resultaría fácil separar todas sus partes, haciéndolas deslizar de lado, mediante un plano cualquiera que cortase alguna porción de materia.

Teófilo.—Sin duda que sí, si todas las partes planas, aplicadas las unas contra las otras, estuviesen en un mismo plano o en planos paralelos; pero eso no sucede ni puede suceder, por lo cual es evidente que al tratar de hacer resbalar unas sobre otras se provocarán otras muchas repercusiones en infinidad de ellas, cuyo plano forme ángulo con el primero; pues es sabido que cuesta trabajo separar dos superficies congruentes, no sólo cuando la dirección del movimiento de separación es perpendicular, sino también cuando es oblicuo a las superficies. Así, pues, resulta posible afirmar que los cuerpos poliédricos que la naturaleza forma en las minas y en otras partes están formados por láminas, aplicadas las unas contra las otras en todas direcciones. Sin embargo, no creo que la presión del medio ambiente sobre las superficies planas, aplicadas unas contra otras, sea suficiente para explicar el fondo de la *cohesión*, pues tácitamente se da por supuesto que esas laminillas aplicadas unas contra otras ya poseen cohesión.

(* 27) *Filaletes.*—Había creído que la extensión del cuerpo no es más que la cohesión entre partes sólidas.

Teófilo.—Eso no parece estar de acuerdo con vuestros razonamientos anteriores. Yo pienso que un cuerpo en el cual haya movimientos internos, o cuyas partes estén despegándose unas de otras (cosa que creo ocurre siempre), no por ello deja de ser extenso. Así que la noción de *extensión* me parece muy diferente de la de cohesión.

(* 28) *Filaletes.*—Otra idea que poseemos referente al cuerpo es *el poder de comunicar movimiento por impulso;* y otra más, referida al alma, es *el poder de producir movimiento por medio del pensamiento.* La experiencia nos trae diariamen-

te esas dos ideas de una manera evidente; pero si queremos profundizar más, como sucede, de nuevo nos encontramos en las tinieblas. Respecto a la comunicación del movimiento, mediante la cual un cuerpo pierde tanto movimiento como el que recibe otro, que es el caso más corriente, únicamente concebimos un movimiento que pasa del uno al otro, lo cual, si mal no creo, es tan oscuro e inconcebible como el modo en que nuestro espíritu pueda poner en movimiento o detener nuestro cuerpo por medio del pensamiento. Todavía resulta más difícil de explicar el aumento de movimiento por vía de impulso que se observa o que se cree sucede en determinadas circunstancias.

Teófilo.—No me asombra que aparezcan dificultades insuperables cuando se supone algo tan inconcebible como el paso de un accidente de un sujeto a otro; pero no veo que nada nos obligue a una suposición tan extraña, comparable a la de los accidentes sin sujeto de los escolásticos, los cuales, sin embargo, tienen cuidado en no atribuirlos más que a la omnipotencia divina, mientras que esa transferencia de movimiento se pretende casi ordinaria. Ya dije algo al respecto más arriba (capítulo 21, parágrafo 4), donde recalqué también que no es verdad que el cuerpo pierda tanto movimiento como el que transmite al otro; parece que al movimiento se le concibe como si fuese algo sustancial y se pareciese a sal disuelta en el agua, que es la comparación que utiliza el señor Rohaut[63], si no me equivoco. También quiero precisar que no es *el caso más ordinario,* pues he demostrado en otra parte que sólo se conserva la misma cantidad de movimiento cuando los dos cuerpos que chocan van en la misma dirección antes del choque y se mantienen en la misma dirección después del choque. También es verdad que las leyes del movimiento se derivan de una causa superior a la materia. En cuanto al *poder de producir movimientos por medio del pensamiento,* no creo que tengamos ninguna idea de ello, como tampoco tenemos ninguna experiencia al respecto. Los mismos cartesianos reconocen que las almas no pueden suministrar una fuerza nueva a la materia, aunque preten-

[63] Jacques ROHAUT (1620-1672), físico francés que aplicó a la física las teorías cartesianas en su *Traité de Physique* (París, 1671). También ese año publicó sus *Entretiens de philosophie*, en París, y allí explicaba en términos mecánicos las teorías de Descartes sobre las máquinas animales y la transustanciación.

den que le pueden proporcionar una nueva determinación o dirección de la fuerza que ya posee. Yo defiendo que las almas no pueden influir ni en la fuerza ni en la dirección de los cuerpos; una cosa sería tan poco razonable como la otra, y para explicar la unión del alma y el cuerpo hay que recurrir a la armonía preestablecida.

Filaletes.—No sería indigno de nuestra investigación preocuparnos por ver si la potencia activa es el atributo propio de los espíritus y la potencia pasiva el de los cuerpos. De lo cual podría deducirse que los espíritus creados, al ser activos y pasivos, no están totalmente separados de la materia; pero al ser el espíritu puro, es decir, Dios, únicamente activo, y la pura materia únicamente pasiva, podría pensarse que esos otros seres, que son activos y pasivos a la vez, participan de lo uno y de lo otro.

Teófilo.—Me agradan sobremanera esas ideas, y coinciden por completo con mi manera de pensar, siempre que se atribuya a la palabra espíritu suficiente generalidad como para que comprenda a todas las almas, o mejor (para hablar todavía con mayor generalidad) a todas las entelequias o unidades sustanciales que tengan analogía con los espíritus.

(* 31) *Filaletes.*—Me gustaría que alguien me pudiese mostrar en la noción de espíritu algo más embrollado y más cercano a la contradicción que lo que va implicado en la noción misma de cuerpo, quiero decir, la infinita divisibilidad.

Teófilo.—Lo que decís ahora, para hacer ver que entendemos la naturaleza del espíritu tanto como la del cuerpo, sigue siendo muy cierto, y Fromondus[64], que escribió un libro sobre la *Compositione continui,* tuvo mucha razón al titularlo *Laberinto.* Pero todo eso surge de la falsa idea que se tiene respecto de la naturaleza corporal como del espacio.

(* 33) *Filaletes.*—La propia *idea de Dios* surge igual que las demás, pues la idea compleja que tenemos de Dios se compone de ideas simples debidas a la reflexión, las cuales

[64] Froidmont o Fromondus (1587-1653), teólogo y físico nacido en Harcourt y muerto en Lovaina. Paul Janet, en su edición de los *Nuevos Ensayos* dice no haber encontrado ninguna referencia de la obra mencionada por Leibniz; por el contrario, en la edición posterior de Jacques Brunschvig se da el título de la obra, *Labyrinthus sive de compositione continui,* y la fecha de publicación, 1631. Dicha obra existe en la Biblioteca Nacional de París: Liberti Fromondi, *Labyrinthus, sive de Compositione Continui.* Antverpiae 1631.

extendemos por medio de la idea que tenemos de infinito.

Teófilo.—En lo que a esto se refiere me remito a lo que ya he dicho muchas veces para demostrar que todas esas ideas, y en particular la de Dios, están en nosotros originariamente, y no hacemos más que darnos cuenta de ello, y que sobre todo la idea de infinito no se forma por extensión de ideas finitas.

(* 37) *Filaletes.*—La mayor parte de nuestras ideas simples, que componen nuestras ideas complejas de las sustancias, bien mirado no son más que *potencias,* por mucha inclinación que tengamos a considerarlas como *cualidades positivas.*

Teófilo.—Pienso que las *potencias,* que no son esenciales a la sustancia, y que no sólo implican una *aptitud,* sino también una cierta *tendencia,* son precisamente aquello que se entiende o se debe entender por *cualidades reales.*

Capítulo XXIV

SOBRE LAS IDEAS COLECTIVAS DE LAS SUSTANCIAS

(* 1) *Filaletes.*—Tras las sustancias simples, pasemos a los *agregados.* ¿No es verdad que la idea constituida a partir de la acumulación de hombres que forma un ejército es también una sola idea, como la de hombre?

Teófilo.—Se tiene razón al decir que este agregado (*ens per aggregationem,* para decirlo con la Escuela) forma una sola idea, aunque propiamente hablando esta conjunción de sustancias no llega a constituir auténticamente una sustancia. Es un resultado, al cual el alma, por medio de su percepción y pensamiento, da su último espaldarazo como unidad. También se puede decir que de alguna manera es algo sustancial, es decir, comprende sustancias.

Capítulo XXV

SOBRE LA RELACION

(* 1) *Filaletes.*—Quedan por considerar las ideas de las relaciones, que, en realidad, son las más pobres. Cuando el espíritu considera una cosa después que otra, se trata de una relación o referencia, y las denominaciones o *términos relativos* que de ella surgen son como otros tantos índices que sirven para llevar nuestro pensamiento más allá de lo tratado hacia algo que sea diferente, y a estos dos se les llama *sujetos de la relación (relata).*

Teófilo.—Las relaciones y los órdenes tienen algo de *seres de razón,* aunque tengan su fundamento en las cosas; pues se puede decir que su realidad, como la de las verdades eternas y necesarias, proviene de la suprema razón.

(* 5) *Filaletes.*—Sin embargo, puede suceder que haya un cambio de relación sin que haya ningún cambio en el sujeto. Ticio, a quien hoy considero como mi padre, deja de serlo mañana, sin que en él se produzca ningún cambio, y por el solo hecho de que ha muerto su hijo.

Teófilo.—Eso puede ser afirmado muy bien en cuanto a las cosas de las que nos apercibimos; sin embargo, desde el punto de vista del rigor metafísico, no existe denominación que sea absolutamente exterior (*denominatio pure extrinse-*

ca), a causa de la conexión real entre todas las cosas.

(* 6) *Filaletes.*—Pienso que la relación no sucede más que entre dos cosas.

Teófilo.—Sin embargo, hay muchos ejemplos de relación entre varias cosas a la vez, como el orden, o la relación de un árbol genealógico, las cuales expresan el rango y la conexión de todos los términos o miembros; e incluso una figura como la del polígono supone una relación entre todos los lados.

(* 8) *Filaletes.*—También conviene considerar que las ideas de relaciones a menudo son más claras que las de las cosas que son sujeto de la relación. Así la relación de padre es más clara que la de hombre.

Teófilo.—Esto se debe a que dicha relación es tan general que puede convenir también a otras sustancias. Por otra parte, así como en un sujeto pueden existir partes claras y partes oscuras, la relación podrá fundamentarse en las claras. Mas si la forma misma en que ha sido definida la relación supone el conocimiento de lo que haya de oscuro en el sujeto, entonces la relación también participará de dicha oscuridad.

(* 10) *Filaletes.*—Aquellos términos que conducen *necesariamente* al espíritu hacia otras ideas que las supuestas existentes en la cosa a la que se aplica el término o palabra se llaman *relativos,* y los demás son *absolutos.*

Teófilo.—Está muy bien añadido ese *necesariamente,* y también podría añadirse *expresamente* o *primeramente,* pues, por ejemplo, se puede pensar en negro sin pensar en su causa; pero eso es permanecer en los límites de un conocimiento que se presenta en primer lugar y que es confuso, o bien distinto pero incompleto; lo uno cuando no hay punto de resolución de la idea, lo otro cuando se la limita. De otra manera no existe término lo suficientemente absoluto o independiente que no lleve consigo relaciones, o cuyo análisis exhaustivo no conduzca a otras cosas, e incluso a todas las otras cosas, de modo que se puede decir que los *términos relativos* indican expresamente la relación que contienen. Opongo aquí *absoluto* a *relativo,* y cuando lo opuse a *limitado* era en otro sentido.

Capítulo XXVI

SOBRE LA CAUSA Y EL EFECTO, Y ALGUNAS OTRAS RELACIONES

(* 1, 2) *Filaletes.—Causa* es aquello que produce alguna idea simple o inconexa, y *efecto* es lo que resulta producido.

Teófilo.—Veo que frecuentemente entendéis por *idea* la realidad objetiva de la idea o la cualidad que representa. Como ya indiqué antes, así no definís más que la *causa eficiente;* y conviene darse cuenta de que al decir que *causa eficiente* es lo que produce y *efecto* lo que es producido, lo único que hacemos es intercambiar sinónimos. También es verdad que os he oído decir algo más distintamente que *causa* es lo que *hace* que alguna otra cosa comience a existir, aunque esa palabra, *hace,* deja intacta la dificultad principal. Pero eso se verá más claro más adelante.

Filaletes.—Para aludir también a algunas otras relaciones, señalaré aquí que hay términos utilizados para designar el tiempo, a los cuales no se les considera normalmente sino como alusivos a ideas positivas, y que, sin embargo, son relativos, como *joven, viejo,* etc., pues incluyen una referencia a la duración ordinaria de la sustancia a la cual se les atribuye. Así se dice que un hombre es joven a los veinte años, y que es muy joven a los siete. No obstante, a un

caballo de veinte años, y a un perro de siete, les llamamos viejos. Y no decimos si el sol y las estrellas, un rubí o un diamante son viejos o jóvenes, porque no conocemos los períodos normales de su duración. (* 5) Sucede otro tanto en lo referente al lugar o la extensión, como cuando decimos de una cosa que es *alta*, o *baja*, *grande o pequeña*. Así un caballo que para un galés sea grande, a un flamenco le puede resultar muy pequeño: cada uno piensa en los caballos que se crían en su país.

Teófilo.—Esas observaciones son muy acertadas, y tenéis razón en que a veces nos olvidamos de ellas un poco, como cuando decimos que una cosa es vieja comparándola no con las de su especie, sino con las de otras especies. Decimos, por ejemplo, que el mundo o el sol son muy viejos. Alguien le preguntó a Galileo si creía que el sol era eterno. Respondió: *eterno nò, ma ben antico.*

Capítulo XXVII

QUE SON IDENTIDAD Y DIVERSIDAD

(* 1) *Filaletes*.—Una de las ideas relativas más importantes es la *identidad* o la *diversidad.* Nunca vemos ni nos resulta posible concebir que dos cosas de la misma especie puedan existir al mismo tiempo y en el mismo lugar. Por eso, cuando nos preguntamos *si una cosa es la misma o no*, siempre lo referimos a una cosa que en un determinado tiempo existe en un lugar determinado; de lo cual se deduce que una cosa no puede tener dos comienzos de existencia, ni dos cosas un solo comienzo en relación al tiempo y al lugar.

Teófilo.—Además de la diferencia de tiempo y lugar, siempre resulta necesario que haya además un *principio* interno *de distinción*, y aunque haya múltiples cosas de la misma especie, sin embargo, siempre es verdad que nunca son absolutamente semejantes: así, aun cuando el tiempo y el lugar (es decir, la referencia a los de fuera) nos sirven para distinguir las cosas que por sí mismas no distinguimos bien, sin embargo, las cosas siempre son distinguibles por sí mismas. El meollo de *la identidad* y la *diversidad* no está, por tanto, en el tiempo y el lugar, aun cuando sea verdad que la diversidad de las cosas va acompañada por la del tiempo o el lugar, porque éstos aportan diferentes impre-

siones sobre la cosa. Eso por no decir que más bien son las cosas las que nos permiten distinguir un lugar o un tiempo de otro, pues por sí mismos son absolutamente semejantes, y ello porque no son sustancias o realidades completas. La forma de distinguir que aquí parecéis proponer como única entre cosas de la misma especie está basada en el supuesto de que la penetración no es conforme a la naturaleza. Esta suposición es razonable, pero la misma experiencia nos hace ver que no hay que restringirse a ella, cuando se trata de distinguir. Podemos ver, por ejemplo, dos sombras o dos rayos de luz que se interpenetran, y podríamos forjarnos un mundo imaginario en el cual los cuerpos hiciesen otro tanto. Sin embargo, no dejamos de distinguir un rayo de otro por la trayectoria de su paso, incluso cuando se cruzan.

(* 3) *Filaletes.*—El llamado *principio de individuación* de las Escuelas, con el cual tanto se devanan los sesos intentando saber lo que es, consiste en la existencia misma, que fija a cada ser a un tiempo particular y a un lugar incomunicable a otros seres de la misma especie.

Teófilo.—El *principio de individuación* equivale en los individuos al principio de distinción que acabo de mencionar. Si dos individuos fuesen perfectamente semejantes, iguales, y, en una palabra, *indistinguibles* por sí mismos, no habría principio de individuación; me atrevo a decir incluso que entonces no habría distinción individual, o individuos diferentes, en ese supuesto. Por eso es que la noción de los átomos es quimérica, y surge tan sólo de las incompletas concepciones humanas. Pues si hubiera átomos, es decir, cuerpos perfectamente duros y perfectamente inalterables, o incapaces de cambio interno, y que no pudiesen diferir entre sí más que en el tamaño y en la figura, es evidente que, al ser posible que tuviesen la misma figura y tamaño, en ese caso serían también indistinguibles en sí, y no podrían ser distinguidos más que en función de denominaciones exteriores sin fundamento interno, lo que va contra los principales principios de la razón. Mas la verdad consiste en que todo cuerpo es alterable e incluso está actualmente alterado siempre, de manera que difiere de otro en sí mismo. Recuerdo que una gran princesa[65] de espíritu

[65] Se trata de Sofía de Hannover, amiga y protectora de Leibniz.

sublime, dijo un día paseándose por su jardín que no creía que existiesen dos hojas totalmente similares. Un sabio gentilhombre, que era de la comitiva, pensó que sería fácil encontrarlas; pero aunque buscó mucho, se pudo convencer por sus propios ojos que siempre resultaba posible encontrar alguna diferencia. Mediante estas consideraciones, tan poco apreciadas hoy en día, se ve hasta qué punto la filosofía está alejada de las nociones más naturales, y cómo se ha distanciado de los grandes principios de la metafísica verdadera.

(* 4) *Filaletes.*—La *unidad* (identidad) de una misma planta está constituida por la organización que posee de partes en un solo cuerpo que participa de una vida común, lo cual dura mientras la planta subsista, aunque cambie de partes.

Teófilo.—La organización o configuración sin principio de vida subsistente, a la que llamo mónada, no sería suficiente para hacer permanecer *idem numero* o el mismo individuo; pues la configuración puede permanecer específicamente, sin permanecer individualmente. Cuando una herradura se transforma en cobre por la acción de un agua mineral húngara, subsiste la *misma* figura en especie, pero no la misma en *individuo;* pues el hierro se disuelve, y el cobre que está disuelto en el agua se precipita e insensiblemente ocupa su lugar. Ahora bien, la figura es un accidente que no pasa de un sujeto a otro *(de subjecto in subjectum).* De manera que hay que decir que, tanto los cuerpos organizados como otros muchos, se mantienen como los mismos sólo en apariencia, y no hablando en rigor. Más o menos es como un río, que siempre cambia de agua, o como el navío de Teseo, que los atenienses reparaban constantemente[66]. Pero por lo que respecta a las sustancias, que poseen en sí mismas una unidad sustancial real y auténtica, a las cuales corresponden propiamente las acciones vitales, y por lo que respecta a los seres sustanciales, *quae uno spiritu continentur,* como habla un antiguo jurisconsulto[67], es decir, que están animados por una especie de espíritu indivisible, se tiene razón al decir que permane-

[66] Los atenienses enviaban anualmente un barco a Delos, barco que era considerado como el mismo que llevó a Teseo a Creta; dicho barco era reparado y engalanado cada año. Véase PLUTARCO, *Vidas de los hombres ilustres*, Teseo, XXVII.
[67] Sextus POMPONIUS, *Digestos*, 41, 3 l. 30 pr.

cen absolutamente como *el mismo individuo* por medio de esta alma o espíritu, que constituye el *yo* en las que piensan.

(* 5) *Filaletes.*—La cosa no es muy diferente en los brutos y en las plantas.

Teófilo.—Si los vegetales y los brutos no poseen alma, su identidad no es más que aparente; pero si la tienen, su identidad individual es auténtica hablando en rigor, aunque sus cuerpos organizados no la tengan.

(* 6) *Filaletes.*—Eso muestra asimismo en qué consiste la identidad del mismo hombre, a saber, únicamente en que goza de la misma vida, continuada luego por partículas de materia que están en flujo perpetuo, pero que durante esa fase están unidas *vitalmente* a un mismo cuerpo organizado.

Teófilo.—Eso puede ser entendido en función de lo que yo digo. En efecto, el cuerpo organizado no es el mismo más que durante un momento; a continuación sólo es equivalente. Y si no se refiere al alma, ni siquiera tendría la misma vida, ni tampoco unión *vital.* Así esa identidad sólo sería aparente.

Filaletes.—Cualquiera que atribuya la *identidad del hombre* a otra cosa que a un cuerpo bien organizado en un determinado instante y que a partir de entonces continúa manteniendo esa *organización vital* por medio de una sucesión de partículas que están unidas a él, tendrá que esforzarse mucho para entender que un embrión y un hombre maduro, un loco y un sabio, sean el mismo hombre sin que de dicha suposición se deduzca que es posible que Set, Ismael, Sócrates, Pilatos y San Agustín sean un solo y mismo hombre... Lo cual se conciliaría todavía peor con las nociones de los filósofos que admiten la transmigración y creen que las almas de los hombres podrían acabar en los cuerpos de las bestias como castigo a sus excesos; pues no creo que nadie que estuviese completamente seguro de que el alma de Heliogábalo existe en un cerdo fuese a decir que dicho cerdo es un hombre, y el mismo que Heliogábalo.

Teófilo.—En todo eso hay una cuestión de palabras y una cuestión de objetos. En cuanto al objeto, la identidad de una misma sustancia individual no puede ser mantenida más que por medio de la conservación de la misma alma, pues el cuerpo está en un flujo continuo, y el alma no habita en algunos pequeños átomos que le hayan sido

asignados, ni en un huesecillo indestructible, como el *luz* de los rabinos[68]. No obstante, no existe *transmigración* mediante la cual el alma deje por completo su cuerpo y pase a otro. Incluso después de la muerte conserva un cuerpo organizado, que es parte del precedente, aun cuando lo que conserva esté siempre sujeto a disiparse insensiblemente, y a restablecerse, e incluso a sufrir un gran cambio durante cierto tiempo. Así pues, en lugar de transmigración del alma, lo que hay es transformación, involución y evolución, y por último, fluxión del cuerpo de dicha alma. Van Helmont hijo[69] creía que las almas pasan de cuerpo a cuerpo, pero siempre dentro de su especie, de manera que siempre habrá el mismo número de almas de una misma especie y, por consiguiente, el mismo número de hombres y de lobos, y que los lobos, si habían sido exterminados y prácticamente habían desaparecido de Inglaterra, deberían haber aumentado otro tanto en algún lugar diferente. Algunas obras publicadas en Francia parecen ir en el mismo sentido[70]. Si no se toma la transmigración en rigor, es decir, si alguno creyese que las almas permanecen en el mismo cuerpo sutil y cambian únicamente de cuerpo grosero, sería posible, incluido el paso de un alma a un cuerpo de diferente especie, a la manera de los brahmanes y los pitagóricos. Pero no todo lo que es posible es conforme al orden de las cosas. La cuestión de si, en el caso de que dicha transmigración fuese efectiva, y Caín, Cam e Ismael tuviesen la misma alma, merecerían ser llamados un mismo hombre, como dicen los rabinos, es puramente nominal; y he visto que el eminente autor cuyas opiniones habéis mantenido así lo reconoce, y lo explica muy bien *(en el último párrafo de este capítulo)*... La identidad de sustancia existiría, pero en el caso de que no hubiese conexión en el recuerdo entre los diferentes personajes, realizada por la misma alma, entonces no habría suficiente *identidad moral* como para afirmar que se trataba de una *misma persona*. Y si Dios quisiese que el alma humana fuese a un cuerpo de

[68] El coxis, que era considerado como indestructible y como el principio a partir del cual sucedería la resurrección de los cuerpos.
[69] Véase nota [20] del libro I. Esta teoría aparece en los *Opuscula philosophica de la condesa de Conway*, I, 6, 7-8 y I, 7, 4. Ver también la nota [19] del libro I.
[70] Así, las *Meditaciones sobre la Metafísica*, del abbé de Lanion, 1678, II, 1, pág. 480, 482.

cerdo, olvidando al hombre y no ejercitando ya actos razonables, ya no constituiría un hombre. Pero si en el cuerpo de la bestia tuviese los pensamientos de un hombre, e inclusive del hombre al cual daba hálito antes del cambio, como el asno de oro de Apuleyo[71], bien pudiera ser que alguno no tuviese dificultad en decir que el propio Lucio, llegado a Tesalia para ver a sus amigos, está bajo la piel del asno en que Fotis le había puesto a su pesar, y que ha cambiado de uno a otro dueño, hasta que las rosas que comió le devolvieron a su forma natural.

(* 9) *Filaletes.*—Creo poder afirmar, sin ninguna duda, que cualquiera de nosotros que viese una criatura hecha y formada como él mismo, aun cuando nunca hubiese mostrado más inteligencia que la de un gato o un loro, no dejaría de decir que era un hombre; al igual que si oyese razonar y discurrir en filosofía a un loro, no le llamaría y no le creería más que loro, y diría del primero de esos animales que es un hombre grosero, basto y apenas sin razón, y del segundo que es un loro lleno de ingenio y de buen sentido.

Teófilo.—Coincido con vos más en el segundo punto que en el primero, aunque también en ése tenga algo que decir. Pocos teólogos serían lo suficientemente audaces como para decidir desde el principio y absolutamente el bautizo de un animal de figura humana que no aparente tener razón, si, por ejemplo, se le encontrase de pequeño en el bosque, y quizá algún sacerdote de la Iglesia romana diría condicionalmente: *Si tú eres un hombre, yo te bautizo;* pues no se sabría si es de raza humana, o si mora en él un alma racional, ya que podría tratarse de un orangután, mono muy parecido exteriormente al hombre, como nos cuenta Tulpius[72], por haberlo visto, y del cual un célebre médico ha hecho la anatomía[73]. Resulta seguro (lo admito) que un hombre puede llegar a ser tan estúpido como un orangután, pero el interior del alma racional permanece en él,

[71] APULEYO nació hacia el año 125 en Madaura, en el norte de Africa, y escribió *Las Metamorfosis* (o *El Asno de Oro)* obra en la cual Lucio, a causa de una serie de extravagancias amorosas, se ve convertido en asno, hasta que recupera su forma originaria al comer las rosas de la diosa Osiris.

[72] Nicolás TULP, Tulpius, médico holandés que publicó en 1641 sus *Observaciones médicas,* en cuatro volúmenes.

[73] Se trata de E. TYSON, anatomista inglés que publicó en 1699 *Orang-outan, sive homo sylvestris.*

pese a la suspensión del ejercicio de la razón, como ya he explicado antes; así pues, la cuestión radica en que no se puede juzgar por las apariencias. En cuanto al segundo caso, nada impide que existan animales racionales de especie diferente a la nuestra, como aquellos habitantes del poético reinado de los pájaros en el sol, en el cual un loro llegado de ese mundo después de su muerte salvó su vida a un viajero que le había favorecido aquí abajo[74]. Sin embargo, si, como sucede en el país de las hadas[75] o de la Madre Oca, un loro fuese en realidad una princesa encantada y se diese a conocer como tal al hablar, sin duda que el padre y la madre la acariciarían como a su hija, y pensarían que la tenían, aunque escondida bajo una forma diferente. No obstante, no me opondría a aquel que en el *Asno de Oro* dijese que se había mantenido el *sí* o individuo, debido al mismo espíritu inmaterial, lo mismo que Lucio o la persona[76], debido a la apercepción de dicho yo, pero que, sin embargo, no es un hombre; efectivamente, parece que hay que añadir algo a la simple figura y constitución del cuerpo para la definición del hombre, pues de éste se dice que es un animal racional; de otro modo pensaría que los genios también son hombres.

Filaletes.—La palabra *persona* implica un ser pensante e inteligente, capaz de razonar y reflexionar, que se puede considerar a sí mismo como *el mismo,* como una misma cosa, que piensa en diferentes momentos y lugares; y todo eso lo hace únicamente porque siente sus propias acciones. Dicho conocimiento siempre acompaña a nuestras percepciones presentes (cuando son suficientemente distinguidas, como ya he recalcado más de una vez) y nuestras sensaciones, y por eso cada cual es para uno mismo lo que llama *sí mismo.* En esta ocasión no se considera si el mismo yo se continúa en la misma sustancia o en diversas sustancias; pues ya que la conciencia *(consciousness* o *consciosité)* viene siempre con el pensamiento, y eso es lo que justifica que cada cual sea lo que se llama *sí mismo* y por lo que se distingue de cualquier otra cosa pensante, asimismo, en eso

[74] Historia que aparece en la obra de Cyrano de Bergerac mencionada anteriormente (véase nota [59] de este mismo libro).

[75] País de las hadas: en E. SPENSER, *The Faerie Queue,* 1590-1596 y *País de la Madre Oca,* en PERRAULT, *Contes de ma mere l'oye,* 1697.

[76] Ver nota [71], libro II.

es en lo único en que consiste la identidad personal, o lo que hace que un ser racional sea siempre el mismo; y tan lejos como esta *conciencia* puede extenderse sobre las acciones o los pensamientos ya pasados, otro tanto se extiende la identidad de dicha persona, y el sí mismo es en la actualidad igual que era antes.

Teófilo.—Opino también que la conciencia o sentimiento del *yo* demuestra una identidad moral o personal. Y en esto se distinguen para mí la *imposibilidad de cesar* propia del alma de un animal de la *inmortalidad* del alma humana: una y otra conservan la *identidad física y real,* pero en lo que respecta al hombre, es conforme a las reglas de la divina providencia que el alma siga conservando la identidad moral y aparente a nosotros mismos, para constituir la misma persona, capaz por tanto de sentir castigos y recompensas. Parece ser que vos consideráis que esa identidad aparente podría conservarse aun cuando no hubiese identidad real. Creo que esto podría suceder, por el absoluto poder de Dios, pero de acuerdo con el orden de las cosas, la identidad aparente a la persona misma, que se siente igual a sí misma, supone la identidad real en cada *próximo paso* acompañado de reflexión o de sentimiento del *yo: pues una percepción íntima e inmediata no puede engañar naturalmente. Si el hombre tuviese que ser únicamente máquina, y tener a la vez conciencia de sí, habría que opinar como vos; pero me parece que ese caso no es posible, al menos naturalmente. Tampoco querría decir que la identidad personal* e incluso el *sí mismo* no se mantengan en nosotros y que yo ya no sea aquel *yo* que fui en la cuna, bajo pretexto de que ya no me acuerdo de nada de lo que hice entonces. Para encontrar la identidad moral por sí mismo basta que haya un *vínculo medio de conciencia* entre un estado próximo o incluso un poco alejado de otro, cuando algún salto o intervalo olvidado se mezcle en ello. Así, si una enfermedad supusiese una interrupción en el vínculo que establece la conciencia, de manera que no supiese cómo había podido llegar al estado presente, aun cuando me acuerde de las cosas más alejadas, el testimonio de los otros podría llenar el vacío de mi reminiscencia. Mediante este testimonio podría incluso ser castigado, si durante ese intervalo acabase de hacer algún mal a propósito, que poco después olvidé debido a esa enfermedad. Y si hubiese olvidado todas las cosas pasadas

estaría obligado a dejarme enseñar de nuevo incluso mi nombre, y hasta leer y escribir, pero siempre podría aprender en los otros mi vida pasada durante el estado precedente, al igual que conservé mis derechos sin que fuera necesario partirme en dos personas, y nombrarme heredero de mí mismo. Todo eso es suficiente para mantener la identidad *moral que constituye a la misma persona.* Es verdad que si los otros se pusiesen de acuerdo en engañarme (como yo mismo podría haberme engañado a mí mismo, mediante algún sueño, visión o enfermedad, creyendo que lo que había soñado me sucedió en realidad), la apariencia sería falsa; pero existen casos en los cuales se puede estar *moralmente seguro de la relación ajena y de su verdad:* y en cuanto a Dios, cuyo vínculo con nosotros por medio de la sociedad constituye el punto fundamental de la moralidad, el error en ese caso no puede existir. Por lo que respecta al *yo,* bueno será distinguirlo de la *apariencia mía* y de la *conciencia.* El *yo* constituye la identidad real y física, y *mi apariencia,* supuesta su verdad, aporta la identidad personal. Así, puesto que no quiero afirmar que la identidad personal se prolonga más allá del recuerdo, todavía menos diré que el *yo* o identidad física depende de él. La identidad real y personal se encuentra de hecho con la máxima seguridad, mediante la reflexión actual e inmediata; *de ordinario queda suficientemente demostrado por* medio de nuestro recuerdo de los intervalos o por el testimonio coincidente de los demás: y si Dios cambiase extraordinariamente la identidad real, la personal se mantendría, con tal de que el hombre conservase las apariencias de identidad, tanto las internas (es decir la conciencia) *como las externas, consistentes, por ejemplo, en* aquello que les parece a los otros. Por tanto, la conciencia no es el único medio de constituir la identidad personal, y puede ser suplida por la relación con otros e incluso por otro tipo de índices: mas si entre estas diversas apariencias existe contradicción, entonces aparecen dificultades. La conciencia puede callarse, *como en el olvido; pero si dijese* con claridad algo que resultase contrario a las restantes apariencias, la decisión no sería clara, y quedaríamos oscilando entre dos posibilidades, la del error en nuestro recuerdo y la de alguna deficiencia en las apariencias externas.

(* 11) *Filaletes.*—Es posible argumentar que los miem-

bros del cuerpo humano son una parte de cada uno, y que, por tanto, al estar el cuerpo en continuo flujo, el hombre no puede conservarse igual a sí mismo.

Teófilo.—A mí me gustaría más afirmar que el *yo* y el *él* no tienen partes, porque se dice, y con razón, que se conserva realmente la misma sustancia, o el mismo *yo* físico, mas si se habla según la estricta verdad de las cosas, no se puede decir que un todo que ha perdido una de sus partes se conserva igual a sí mismo; y en cuanto a las partes corporales, es inevitable perder alguna en todo momento.

(* 13) *Filaletes.*—La conciencia que se tiene de las propias acciones pasadas no se puede traspasar de una sustancia pensante a otra (y es seguro que la misma sustancia se mantiene, pues nos sentimos los mismos) en el caso de que la conciencia fuese una sola e incluso una acción individual, es decir, si la acción de reflexionar fuese la misma que la acción sobre la cual se reflexiona al apercibirse. Mas como no se trata más que de una representación actual de una acción pasada, queda por probar que no es posible que aquello que no ha sido nunca realmente pueda estar representado en el espíritu como si hubiese existido auténticamente.

Teófilo.—Un recuerdo de un determinado intervalo puede engañar; lo experimentamos con frecuencia, y existe la posibilidad de concebir una causa natural de dicho error: pero el recuerdo actual o inmediato, o el recuerdo de lo que ha pasado inmediatamente antes, es decir, la conciencia o reflexión que acompaña a la acción interna, no puede engañarnos naturalmente; de otro modo ni siquiera estaríamos seguros de que pensamos en tal o cual cosa, pues eso no se dice más que de la acción pasada que acaba de suceder en uno mismo, y no es la acción misma quien lo dice. Ahora bien, si las experiencias internas inmediatas no son ciertas, no habrá ninguna verdad de hecho de la cual podamos estar seguros. Y ya dije antes que puede haber alguna razón inteligible para el error que se comete en las percepciones mediatas y externas, pero en las inmediatas internas no puede existir, salvo que recurramos a la omnipotencia de Dios.

(* 14) *Filaletes.*—En lo que respecta a la cuestión de si puede haber dos personas distintas, aun cuando se mantenga una misma sustancia inmaterial, se basa en lo siguiente:

si un mismo ser inmaterial pudiese ser despojado de todo sentimiento de su pasada existencia, y llegar a perderlos por completo, sin ni siquiera poder recuperarlos, de suerte que, empezando por así decirlo una nueva cuenta a partir de un nuevo período, pudiese tener una conciencia que no pudiese llegar más allá de ese nuevo estado. Todos cuantos creen en la *preexistencia de las almas,* evidentemente piensan así. Conocí un hombre que estaba convencido de que su alma era la de Sócrates; y puedo asegurar que, en el puesto que desempeñó, y que no era de poca importancia, fue considerado como un hombre muy razonable, y por las obras suyas que salieron a la luz pública, parece que no le faltaba ni ingenio ni conocimientos. Ahora bien, al ser las almas *indiferentes a cualquier porción de materia, sea la que sea,* al menos por lo que podemos saber de su naturaleza, esta suposición (de una misma alma pasando por diversos cuerpos) no implica ningún absurdo aparente. No obstante, aquel que hasta el momento no ha tenido el menor atisbo de lo que Néstor o Sócrates puedan haber hecho o pensado nunca, ¿concibe o puede concebir que es la misma persona que Néstor o Sócrates? ¿Puede tomar parte en las acciones de estos dos antiguos griegos?, ¿puede atribuírselas a sí mismo, o más bien pensar que pueden ser las de cualquier otro hombre que haya existido alguna vez? El no será la misma persona que uno de los dos, a no ser que el alma que actualmente hay en él hubiera sido creada cuando comenzó a animar el cuerpo que tiene en la actualidad. Y eso no contribuiría a hacerle la misma persona que Néstor en mayor medida que si alguna de las partículas de materia que alguna vez formaron parte de Néstor constituyesen en la actualidad una parte de dicho hombre. Pues una misma sustancia inmaterial que no tenga la misma conciencia no llega a constituir tampoco una misma persona por estar unida a tal o cual cuerpo, por lo menos no en mayor medida que las *mismas partículas de materia,* unidas a algún cuerpo sin una conciencia común, pueden constituir la misma persona.

Teófilo.—Un ser inmaterial o espíritu *no puede ser despojado* de toda percepción de su existencia pasada. Le quedan impresiones de todo cuanto le sucedió, e incluso tiene presentimientos de todo lo que le sucederá: pero esos sentimientos son a menudo demasiado pequeños

como para poder distinguirlos y apercibirse de ellos, aun cuando quizá algún día se desarrollarán. Esta continuidad y nexo entre las *percepciones* constituye realmente al mismo individuo, pero las *apercepciones* (es decir, cuando se da cuenta de sus sentimientos pasados) prueban además una identidad moral, haciendo aparecer la identidad real. La preexistencia de las almas no se nos aparece a nuestras percepciones, pero si es verdadera, podría hacerse conocer un día. Así no es razonable que la restitución de los recuerdos sea imposible por siempre, pues las percepciones insensibles (que ya he utilizado en tantas ocasiones importantes) sirven también aquí para conservar los gérmenes. El señor Henry Morus[77], teólogo de la Iglesia anglicana, estaba convencido de la preexistencia, y escribió para defenderla. Van Helmont hijo fue más lejos, según acabo de decir, y creía en la transmigración de las almas, pero siempre en cuerpos de una misma especie, de manera que según él el alma humana animaba siempre a algún hombre[78]. Como algunos rabinos, creía en el paso del alma de Adán al Mesías, y en éste como en el nuevo Adán. Y no me extrañaría que hubiese llegado a pensar que él mismo era algún antiguo, pese a ser un hombre muy sabio, por otra parte. Si este tránsito de las almas fuese auténtico, al menos en la manera factible que antes expliqué (pero que no parece verosímil), es decir, que las almas, conservando sus cuerpos sutiles, pasasen de golpe a otros cuerpos groseros, entonces un mismo individuo subsistiría en Néstor, en Sócrates y en algún moderno, e incluso podría revelar su identidad a quien penetrase bastante en su naturaleza, debido a las impresiones o caracteres que quedaría de todo cuanto Néstor y Sócrates han hecho, y que algún genio suficientemente penetrante podría descifrar. Mas si el hombre moderno no tuviese ningún medio interno o externo de conocer lo que ha sido, por lo que atañe a la moral sería como si no lo hubiese sido. Sin embargo, la apariencia es que, precisamente en cuanto a la moral, nada se desdeña en el mundo, porque Dios es su monarca y su gobierno es perfecto. Según mi opinión, las almas no son

[77] Ver nota [21], libro I, y cf. *Opera omnia* 1679, I, pág. 750-754, y II, pág. 15 y 365-371.

[78] Véase nota [20] del libro I, y en particular *De revolutione animarum humanarum*, 1690.

indiferentes respecto a cualquier partícula de materia, como a vos os parece; por el contrario, originariamente expresan cuáles son aquellas a las que están y deben estar unidas, por orden. De modo que si pasasen a algún cuerpo sensible o grosero nuevo, siempre conservarían la expresión de todo lo que han percibido en los anteriores, e incluso haría falta que el nuevo cuerpo fuese influido por ello, de manera que la continuidad individual siempre tendrá sus indicios verdaderos. Mas cualquiera que haya sido nuestro pasado, el efecto que deja no siempre puede ser *apercibido* por nosotros. El sabio autor del *Ensayo sobre el entendimiento,* cuyas opiniones habéis adoptado, había indicado (libro II, capítulo *Sobre la identidad,* parágrafo 27) que una parte de sus suposiciones o ficciones sobre el tránsito entre almas, consideradas como posibles, se basaba en aquello que corrientemente se piensa: que el espíritu no sólo es independiente de la materia, sino también indiferente a cualquier tipo de materia. Espero que cuanto os he dicho sobre ese tema servirá para esclarecer este punto, y para hacer conocer mejor lo que naturalmente es posible. Se ve, por ejemplo, cómo las acciones de un antiguo corresponderían a un moderno que tuviese la misma alma, el cual, sin embargo, no se apercibiría de ello. Y si llegase a conocerlo, de ello se seguiría algo más que una identidad personal. Por lo demás, *una porción de materia* que pasa de un cuerpo a otro no constituye a un individuo humano, ni a aquello que se llama *yo,* pues es el alma quien lo hace.

(* 16) *Filaletes.*—Sin embargo, es cierto que yo estoy igual de interesado y soy igual de responsable por una acción hecha hace mil años, que me haya sido adjudicada actualmente por esa conciencia de mí (*self-consciousness*) que tengo como si hubiese sido hecha por mí, como lo estoy por lo que acabo de hacer en el momento precedente.

Teófilo.—Dicha opinión de haber hecho algo puede ser engañosa referida a actos lejanos. Algunas personas han tomado por verdadero lo que habían soñado, o lo que se habían inventado a fuerza de repetirlo: esa falsa opinión puede crear problemas, pero no puede hacer que sea castigable, si otros no la ratifican. Por otra parte, se puede ser responsable de lo que se ha hecho, aun cuando se haya olvidado, con tal de que la acción se haya verificado efectivamente.

(* 17) *Filaletes.*—Cada uno de nosotros sabe, por su experiencia cotidiana, que su dedo meñique, comprendido bajo esa conciencia, forma parte de sí mismo en la misma medida que cualquier otra parte del cuerpo.

Teófilo.—Ya dije por qué yo no quería afirmar que mi dedo es parte de *mí* (* 11); pero es verdad que pertenece a mi cuerpo y que formar parte de él.

Filaletes.—Los que piensan de otra manera dirán que si ese dedo meñique fuese separado del cuerpo, y la conciencia acompañase al dedo meñique y abandonase todo el resto del cuerpo, entonces sería evidente que el meñique es la *persona*, la *misma persona*, y que entonces el *yo* no tendría nada que ver con el resto del cuerpo.

Teófilo.—La naturaleza no admite esas ficciones, que son convertidas en imposibles por el sistema de la armonía o de la perfecta correspondencia entre alma y cuerpo.

(* 18) *Filaletes.*—Parece no obstante que si el cuerpo continuase viviendo, y teniendo su conciencia particular, en la cual el dedo meñique no tendría ninguna parte, y de manera que, no obstante, el alma estuviese en el dedo, éste no podría justificar ninguna de las acciones del resto del cuerpo, y tampoco se podría imputárselas.

Teófilo.—Además, el alma que estuviese en el dedo no pertenecería a dicho cuerpo. Reconozco que si Dios hiciese que las conciencias de sí fuesen transferidas a otras almas, habría que considerarlas de acuerdo con las nociones morales como si fuesen las mismas; pero esto sería turbar el orden de las cosas sin motivo, y establecer un divorcio entre lo aperceptible y la verdad, que se conserva mediante las percepciones insensibles: lo cual no sería razonable, porque las percepciones que hoy en día son insensibles pueden llegar a desarrollarse algún día, pues no existe nada que sea inútil, y la eternidad proporciona un enorme campo para los cambios.

(* 20) *Filaletes.*—Las leyes humanas no castigan al hombre loco por las acciones que haya cometido el hombre en su sano juicio, ni al hombre en su sano juicio por lo que ha hecho el loco: por eso constituyen dos personas. Y por eso es que se dice: está fuera de sí mismo.

Teófilo.—Las leyes amenazan con castigos y prometen recompensas para impedir las malas acciones y favorecer las buenas. Pero un loco puede serlo hasta el punto de que

no influyan en él lo bastante ni las amenazas ni las promesas, al no estar ya regido por la razón; así, el rigor de la pena debe de disminuir en función de la debilidad de la razón. Se desea, por otra parte, que el criminal sienta el efecto del mal que ha cometido, para que tema a partir de entonces volver a cometer crímenes, pero como el loco no es sensible a eso, resulta muy fácil esperar un intervalo suficientemente amplio para ejecutar la sentencia, ya que ésta le castiga por lo que hizo estando en su sano juicio. Por tanto, lo que hacen las leyes o los jueces en estas ocasiones no parte de la suposición de dos personas.

(* 22) *Filaletes.*—En efecto, entre los que piensan como yo se acostumbra hacer la objeción de que, si un hombre está ebrio y a continuación deja de estarlo, ya no es la misma persona, y no se le debe castigar por lo que hizo estando borracho, puesto que ya no se acuerda de ello. Y a esto se suele responder que es la misma persona, al igual que un hombre que anda en sueños y hace diversas cosas, el cual es responsable de todo el mal que haya hecho en ese estado.

Teófilo.—Hay mucha diferencia entre las acciones de un borracho y las de un noctámbulo auténtico y reconocido como tal. A los borrachos se les castiga porque pueden evitar la borrachera, e incluso pueden tener algún tipo de recuerdo del castigo durante la borrachera. Pero el abstenerse de su paseo nocturno y de cuanto entonces hagan no está en el poder de los noctámbulos. Sin embargo, si fuese cierto que mediante azotes pudiésemos hacer que permaneciesen en su cama, se tendría derecho a dárselos, y no dejaría de hacerse, aunque sería más un remedio que un castigo.

Filaletes.—Las leyes humanas castigan a uno y a otro según una justicia que es conforme a la manera en que los hombres conocen las cosas, porque en casos así no pueden distinguir con seguridad lo que es real y lo que es defectuoso; así la ignorancia no es admitida como excusa de lo que se hizo estando borracho o dormido. El hecho es una prueba contra quien lo hizo, y a su favor no se puede alegar la carencia de conciencia.

Teófilo.—El problema no es tanto ése, sino más bien lo que habría que hacer si estuviese comprobado que el noctámbulo o el borracho han estado fuera de sí, como puede

suceder. En tal caso el noctámbulo sólo puede ser considerado como un maníaco: pero como la borrachera es voluntaria y la enfermedad no lo es, se le castiga más a uno que al otro.

Filaletes.—Pero en la jornada memorable y temible del Juicio Final, cuando los secretos de todos los corazones queden al descubierto, hay derecho a pensar que nadie tendría que responder de aquello que le es completamente desconocido, y que cada cual recibirá lo que le corresponda, siendo acusado o excusado por su propia conciencia.

Teófilo.—No sé si será necesario que la memoria del hombre sea exaltada en el momento del juicio para que se acuerde de todo cuanto había olvidado, y si el conocimiento de los demás y sobre todo del justo juez no será suficiente. Puede formarse una ficción, poco adecuada a la verdad, pero por lo menos posible, que consistiría en que un hombre en el día del juicio creyese que había sido malvado, y que lo mismo opinasen todos los demás espíritus creados, que estuviesen en situación de juzgarle, sin que ello fuese cierto: ¿se atreverá alguien a decir que el juez justo y supremo, que sería el único conocedor de lo contrario, podría maldecir a esa persona y juzgar contra aquello que sabe? No obstante, eso es lo que parece deducirse de la noción que establecéis de la personalidad moral. Podrá decirse acaso que si Dios juzga contra las apariencias, no será suficientemente glorificado y provocará dificultades a los demás; pero se puede contestar que El mismo es su única y suprema ley, y que los demás deben pensar que en esa ocasión se han equivocado.

(* 23) *Filaletes.*—Si pudiésemos suponer *dos conciencias* distintas e incomunicables que actúan por turno en un mismo cuerpo, una constantemente durante el día, y la otra durante la noche, y por otra parte supusiésemos *una misma conciencia* actuando a intervalos en dos cuerpos diferentes, me pregunto si en el primer caso el hombre de día y el hombre de noche, si se puede decirlo así, no serían dos personas tan distintas como Sócrates y Platón, y si en el segundo caso no sería una única persona en dos cuerpos distintos. Y de nada sirve decir que esa conciencia que afecta a dos cuerpos diferentes y esas conciencias que afectan una tras otra a un mismo cuerpo, pertenezcan la primera a la misma sustancia inmaterial, y las otras dos a dos sustancias inmateriales distintas que introducen esas

conciencias diversas en dichos cuerpos, puesto que la identidad personal estaría determinada igualmente por la conciencia, sea que dicha conciencia estuviese ligada a alguna sustancia individual inmaterial o no. Además, una cosa inmaterial que piensa debe perder de vista de vez en cuando su conciencia pasada y recordarla de nuevo. Ahora bien, suponed que esos intervalos de memoria y de olvido se correspondan siempre con el día y la noche: entonces tenéis dos personas con un mismo espíritu inmaterial. De todo esto se deduce que el *yo* no viene determinado por la identidad o la diversidad de sustancia, de lo cual no podemos estar seguros más que a través de la identidad de la conciencia.

Teófilo.—Admito que si todas las apariencias fuesen cambiadas y transferidas desde un espíritu a otro, o si Dios intercambiase dos espíritus, dando el cuerpo visible y las apariencias y conciencia del uno al otro, la identidad personal, en lugar de permanecer ligada a la de la sustancia, seguiría las apariencias constantes que la moral humana debe de considerar: pero dichas apariencias no consisten únicamente en las meras conciencias, y será necesario que Dios modifique no sólo las apercepciones o conciencias de los individuos en cuestión, sino también las apariencias que se muestren a los demás respecto a dichas personas, pues de otro modo existiría una contradicción entre las conciencias de los unos y el testimonio de los demás, lo cual turbaría el orden de las cosas morales. No obstante, se me debe reconocer también que el divorcio entre el mundo insensible y el sensible, es decir, entre las percepciones insensibles que seguirán estando en cada una de las sustancias, y las apercepciones que habrán sido intercambiadas, sería un milagro, como cuando se supone que Dios hace el vacío; ya dije anteriormente por qué esto no es conforme al orden natural. He aquí otro supuesto que me parece mucho más adecuado: pudiera suceder que en algún otro lugar del universo o en alguna otra época haya una esfera que no difiera sensiblemente del globo terráqueo en el que habitamos, y que cada uno de los hombres que habitasen en él tampoco difieran sensiblemente de nosotros, con quienes se corresponden. Así que habría simultáneamente cien millones de pares de personas semejantes, es decir, dos personas con las mismas apariencias y conciencias; y

Dios podría traspasar únicamente los espíritus de un globo al otro sin que se diesen cuenta, o también los espíritus con sus cuerpos; pero suceda que sean traspasados o que se les deje quietos, ¿qué dirían vuestros amigos sobre su persona o *yo*? ¿Son dos personas o una misma? En efecto, la conciencia y las apariencias internas y externas de los hombres de esos dos globos no permiten establecer distinciones. Es verdad que Dios y los espíritus capaces de considerar los intervalos y las relaciones externas de los tiempos y los lugares, e incluso las constituciones internas, insensibles para los hombres de ambos globos, podrían discernirlos; pero de acuerdo con vuestras hipótesis, según las cuales lo que permite discernir es únicamente la conciencia de sí, sin que haya que considerar también la identidad o diversidad reales de las sustancias, ni tampoco lo que les pueda parecer a los demás, no se puede evitar el decir que esas dos personas, que están en dos globos semejantes pero alejados el uno del otro por distancias incalculables, no son más que una misma persona, lo cual es, no obstante, un absurdo manifiesto. Por lo demás, si nos limitamos a hablar de lo que naturalmente es posible, los dos globos semejantes y las dos almas semejantes de ellos seguirían siendo iguales únicamente durante un lapso de tiempo. Pues al haber una diversidad individual, es necesario que esa diferencia por lo menos consista en las constituciones insensibles, que se tienen que desarrollar en la continuación del tiempo.

(* 26) *Filaletes.*—Supongamos un hombre que ha sido castigado actualmente por algo que ha hecho en otra vida, de lo cual no se le puede hacer tener la menor conciencia de ninguna manera posible, ¿qué diferencia hay entre un tratamiento así y el que se le daría creándole miserable?

Teófilo.—Los platónicos, los seguidores de Orígenes[79], y algunos hebreos y defensores de la preexistencia de las almas, han pensado que las almas de este mundo estaban en cuerpos imperfectos para sufrir por los crímenes cometidos en un mundo precedente. Pero la verdad es que si nunca llegaremos a saber la verdad, ni la sabemos ahora ni

[79] ORÍGENES, (ap. 185-254), continuador de San Clemente de Alejandría. Escribió *Acerca de los principios* y *Contra Celso*. Pensaba que las almas preexistían, y que habían sido hundidas en lo sensible debido a la culpa; inversamente, acabaría produciéndose la apocatástasis o vuelta de todo a Dios.

por medio de la memoria ni por ningún tipo de indicio ni por medio del conocimiento ajeno, entonces no se le puede llamar un castigo según la noción habitual del término. No obstante, se puede dudar, al hablar de los castigos en general, si es absolutamente necesario que los que los soportan lleguen algún día a conocer la razón de los mismos, o si a menudo no será suficiente con que otros espíritus más formados encuentren en ellos ocasión para glorificar la justicia divina. Sin embargo, lo más verosímil es que quienes los soportan llegarán a conocer el porqué, al menos por lo general.

(* 29) *Filaletes.*—Acaso a fin de cuentas estéis de acuerdo con mi autor, el cual concluye el capítulo sobre la identidad planteando la siguiente cuestión: el que permanezca el mismo hombre es una cuestión nominal, según que se entienda por hombre tan sólo su espíritu racional o únicamente el cuerpo de forma denominada humana, o bien por último el espíritu unido a un cuerpo así. En el primer caso, el espíritu separado (por lo menos del cuerpo grosero) seguirá siendo el hombre; en el segundo, un orangután que fuese perfectamente semejante a nosotros, exceptuada la razón, sería un hombre, y si el hombre se viese privado de su alma racional y recibiese un alma animal, seguiría siendo el mismo hombre. En el tercer caso, es necesario que uno y otro mantengan, con la unión, el mismo espíritu, y también el cuerpo, por lo menos en parte, o por lo menos un equivalente en cuanto a la forma corporal sensible. Así, puede permanecer un mismo ser física o moralmente, es decir, la misma sustancia y la misma persona, sin que se mantenga el hombre, en el caso de que se considerase dicha figura como esencial al hombre, de acuerdo con este último sentido.

Teófilo.—Admito que en esto haya una cuestión de nombre, y que es en el tercer sentido como un mismo animal es ahora oruga o gusano de seda y a continuación mariposa, y también como algunos se han imaginado que los ángeles de este mundo han sido hombres en algún mundo anterior. Pero en esta conversación nos hemos circunscrito a cuestiones más importantes que las de nombres y sus significaciones. Os he mostrado cuál es el origen de la auténtica identidad física; os he hecho ver que la identidad moral no la contradice, como tampoco lo hace el recuerdo; que éstas

nunca pueden indicar la identidad física a la persona misma de que se trata, ni a las que están en relación con ella: pero que, sin embargo, nunca contradicen a la identidad física ni se divorcian por completo de ellas; que siempre existen espíritus creados que conocen o pueden conocer en qué consiste: pero que hay motivos para pensar que cuanto haya de *indiferencia respecto* a las personas mismas no puede durar más que algún tiempo.

Capítulo XXVIII

SOBRE ALGUNAS OTRAS RELACIONES, Y PRINCIPALMENTE SOBRE LAS RELACIONES MORALES

(* 1) *Filaletes.*—Aparte de las relaciones basadas en el tiempo, el lugar y la causalidad, que acabamos de tratar, existen muchísimas más, entre las cuales voy a seleccionar unas cuantas. Toda idea simple, apta para las partes y los grados, proporciona una oportunidad de comparar los sujetos en los cuales se verifica, por ejemplo, la idea de más blanco (y análogamente para el menos). Esta relación puede ser denominada *proporcional.*

Teófilo.—Existe, no obstante, un exceso sin proporción; sucede en relación con una *magnitud* a la cual llamo *imperfecta,* como cuando se dice que el ángulo que forma un radio con su arco de círculo es menor que el recto, ya que no es posible que exista una proporción entre esos dos ángulos, o entre uno de ellos y su diferencia, que es el ángulo de contingencia.

(* 2) *Filaletes.*—Otra ocasión para comparar nos viene dada por las circunstancias relativas al origen, que fundamentan las relaciones de padre e hijo, hermanos, primos, compatriotas. Entre nosotros apenas se acostumbra decir:

ese toro es el abuelo de ese ternero, o esas dos palomas son primas hermanas; pues las lenguas son proporcionales al uso que de ellas se hace. Pero existen países en donde los hombres tienen menos curiosidad por su propia genealogía que por la de sus animales, y no sólo tienen nombres para cada caballo en particular, sino que también los poseen para sus diferentes grados de parentesco.

Teófilo.—Se pueden añadir asimismo los nombres familiares a los del parentesco. No se tiene suficientemente en cuenta que bajo el imperio de Carlomagno y bastante tiempo antes y después hubo apelativos familiares en Alemania, Francia y en Lombardía. No hace todavía mucho tiempo que en el Septentrión existían familias (inclusive de nobles) que no tenían apellido, y para reconocer a un hombre en su lugar natal había que decir su nombre y el de su padre, y cuando iba a otro sitio había que añadir además el nombre del lugar del que venía. Los árabes y los turcos todavía proceden así (según creo), al no disponer de apellidos particulares para las familias, contentándose con nombrar el padre, el abuelo, etc., de alguien, y conceden el mismo honor a sus caballos de carrera, a los cuales conocen por su nombre propio más el nombre de su padre, e incluso más lejos todavía. Así eran denominados los caballos que el emperador de los turcos envió al emperador tras la paz de Carlowitz; y el difunto conde de Oldenburg, último de los de su rama y famoso por su yeguada, que vivió largo tiempo, tenía árboles genealógicos de sus caballos, de manera que éstos podían acreditar su *pura sangre*, e incluso llegaban a tener retratos de sus antepasados (*imagines majorum*), lo cual era apreciadísimo por los romanos. Pero volviendo a los hombres, entre los árabes y los tártaros hay nombres de *tribus* que son como grandes familias que se han ensanchado mucho con el paso del tiempo. Y esos nombres se toman en función del nombre del progenitor, como en tiempos de Moisés, o del lugar donde se habita, o de cualquier otra circunstancia. El señor Worsley, viajero muy observador que ha conocido el estado actual de la Arabia desértica, en donde estuvo algún tiempo, asegura que en todo el país que hay entre Egipto y Palestina, por donde pasó Moisés, no existen en la actualidad más que tres tribus, que pueden llegar entre todas a los 5.000 hombres, y que una de dichas tribus se llama *sali*, nombre

del progenitor, según creo, cuyo sepulcro es honrado por la posteridad como el de un santo, cogiendo polvo del mismo que los árabes ponen sobre su cabeza y sobre la de sus camellos. Por lo demás, se habla de *consanguinidad* cuando hay un origen común entre aquellos cuya relación se considera; pero se podría decir que hay *alianza* o afinidad entre dos personas cuando pueden tener consanguinidad con una misma persona, sin que por ello tenga que haberla entre ellos, lo cual se logra mediante matrimonios. Pero como no se tiene la costumbre de decir que hay afinidad entre marido y mujer, aunque su matrimonio sea causa de afinidad entre otras personas, quizá merecería la pena decir más bien que la *afinidad* se produce entre aquellos que tendrían consanguinidad entre sí, caso de que se considerase al marido y a la mujer como si fuesen una misma persona.

(* 3) *Filaletes.*—El fundamento de una *relación* es a veces un derecho moral, como la relación de un general de ejército, o de un ciudadano. Dichas *relaciones,* al depender de los acuerdos que los hombres han establecido entre sí, son *voluntarias* o de *institución,* las cuales pueden ser distinguidas de las *naturales.* A veces los dos términos correlativos tienen cada uno su nombre, como patrón y cliente, general y soldado. Pero eso no sucede siempre, como, por ejemplo, en el caso de los que se relacionan con el canciller, para los cuales no existe denominación.

Teófilo.—Existen a veces *relaciones naturales* que han sido enriquecidas por los hombres y revestidas por algunas relaciones *morales,* como, por ejemplo, los hijos tienen derecho a pretender la porción legítima de la herencia de sus padres; los jóvenes tienen algunas sujeciones, y los maduros algunas inmunidades. Sin embargo, también ocurre que se consideran naturales algunas relaciones que no lo son, como cuando las leyes afirman que el padre es quien ha celebrado bodas con la madre en el tiempo que haga que un niño le puede ser atribuido; y este reemplazo de lo *instituido* por lo *natural* a veces no es sino *presunción,* es decir, un juicio que hace pasar por verdad lo que acaso no lo es, en tanto no se demuestre su falsedad. Y por eso la máxima: *pater est quem nuptiae demonstrant* ha sido adoptada por el derecho romano y por la mayor parte de los pueblos. Pero se me dice que en Inglaterra no sirve de

nada el probar su *alibi,* siempre que se haya estado en uno de los tres reinos, de manera que en ese caso la *presunción* se transforma en *ficción* o en lo que los doctores denominan *praesuntionem juris et de jure.*

(* 4) *Filaletes.—Relación moral* es la adecuación o inadecuación que hay entre las acciones voluntarias de los hombres, así como una regla que hace que se juzgue si son *moralmente buenas* o malas. (* 5) Y el *bien moral* o el *mal moral* es la conformidad o la oposición que existe entre las acciones voluntarias y una determinada ley, lo cual nos supone bien o mal (físico), según la voluntad y poder del legislador (o de aquel que quiere mantener la ley), y eso es lo que denominamos *recompensa y castigo.*

Teófilo.—A los autores tan sabios como el que defendéis les está permitido acomodar los términos a su gusto. Pero también es verdad que de acuerdo con una noción así, una misma acción sería moralmente buena y moralmente mala, al mismo tiempo, bajo legisladores diferentes, exactamente igual a como vuestro autor tomaba la virtud hace poco como aquello que es alabado, y, por tanto, una misma acción sería virtuosa o no según las opiniones de los hombres. No es ése, sin embargo, el sentido corriente en que se toman las acciones moralmente buenas y virtuosas, y en cuanto a mí, preferiría tomar como medida del bien moral y de la virtud la regla invariable de la razón, que Dios se ha encargado de mantener. También podemos estar seguros de que por medio de ella todo bien moral se convierte en bien físico, o, como hablaban los antiguos, todo lo honrado es útil; mientras que para expresar la noción de vuestro autor habría que decir que el bien y el mal moral son un *bien* o un *mal* de imposición o *institucionales,* que todo el que tiene el poder intenta hacer seguir o evitar mediante penas y recompensas. Lo bueno es aquello que, entre todo lo instituido por Dios, es conforme a la naturaleza o a la razón.

(* 7) *Filaletes.*—Hay tres clases de ley: la ley *divina,* la ley *civil* y la ley de opinión o de *reputación.* La primera es la regla de los *pecados* o de los *deberes,* la segunda de las *acciones criminales* o *inocentes,* la tercera de las *virtudes* o *vicios.*

Teófilo.—De acuerdo con el sentido corriente de los términos, las *virtudes,* y los *vicios* no difieren de los *deberes*

y de los *pecados* más que como las *costumbres* difieren de las *acciones,* y no se considera que la virtud o el vicio dependan de la opinión. A un pecado muy grande se le llama *crimen,* y no se opone el *inocente* al *criminal,* sino al *culpable.* La ley divina es de dos tipos, natural y positiva. La ley civil es positiva. La ley de reputación sólo impropiamente merece el nombre de ley, o si no está comprendida en la ley natural, como si dijese: la ley de la salud, la ley doméstica, cuando las acciones llevan consigo de manera natural algún bien o mal, tal como la aprobación ajena, la salud, la ganancia.

(* 10) *Filaletes.*—Todo el mundo pretende, efectivamente, que las palabras de virtud y vicio significan acciones buenas y malas por su propia naturaleza, y en tanto estén aplicadas de verdad en ese sentido la virtud se armoniza a la perfección con la ley divina (natural). Pero sean cuales sean las pretensiones humanas, resulta evidente que esos términos, considerados en sus aplicaciones particulares, son atribuidos constante y únicamente a tales o cuales acciones, que en cada país o en cada sociedad son reputadas como honorables o vergonzosas: de otra manera los hombres *se condenarían a sí mismos.* Así, la medida de lo que se llama virtud o vicio está en dicha aprobación o desprecio, esa estima o esa reprobación que se forma por medio de un consenso tácito o secreto. Pues aunque los hombres agrupados en sociedades políticas han depuesto el ejercicio de sus fuerzas en manos públicas, de manera que no pueden ejercerlas contra sus conciudadanos más allá de los límites permitidos por la ley, sin embargo, conservan el poder de pensar bien o mal, de aprobar o desaprobar.

Teófilo.—Si el sabio autor que argumenta así junto con vos declarase que le apeteció asignar la actual definición arbitraria y nominal a los términos de virtud y vicio, acaso bastaría con decirle que eso le está permitido en teoría para comodidad de la expresión, caso de que no existan otros términos; pero habrá que añadir que dicha significación no es conforme al uso, ni siquiera es beneficiosa, y que sonaría mal a los oídos de muchas personas, caso de que alguien quisiera introducirla en la práctica de la vida y en la conversación, como el mismo autor parece reconocer en el prefacio. Pero esto supone ir mucho más lejos, y aunque admitieseis que los hombres intentan hablar de lo

que es virtuoso o vicioso por naturaleza sobre la base de leyes inmutables, ahora pretendéis que de hecho sólo hablan de aquello que depende de la opinión. Me parece que por la misma razón se podría defender que también la verdad y la razón, y todo cuanto más real podríamos encontrar, dependen de la opinión, porque los hombres se engañan cuando juzgan al respecto. Por tanto, es mucho mejor decir que los hombres entienden por virtud, al igual que por verdad, lo que es conforme a la naturaleza, pero que se equivocan con frecuencia en su aplicación; aparte de que *se engañan menos de lo que se piensa,* pues aquello que alaban, corrientemente lo merece en algunos aspectos. La virtud de beber, es decir, de aguantar bien el vino, es una virtud que sirvió a Bonosus[80] para ganarse la confianza de los bárbaros y sacarles sus secretos. Las fuerzas que por la noche sentía Hércules, al cual el propio Bonosus creía parecerse, también constituían una perfección. La sagacidad de los ladrones era alabada entre los lacedemonios, y no es la destreza de ellos lo que hay que criticar, sino el mal uso que a propósito hacen de ella, y a veces ocurre que aquellos a quienes se da de palos en tiempos de paz pueden resultar excelentes combatientes en tiempos de guerra. Así que todo depende de la aplicación y de la buena o mala utilización que se dé a las ventajas que uno posee. También es verdad muy frecuentemente, y no hay que considerarlo como algo fuera de lo corriente, que los hombres *se condenan a sí mismos,* como cuando hacen aquello que en los demás reprueban, y a menudo existe una contradicción entre sus actos y sus palabras, que escandaliza a la gente, pese a que lo que hace y lo que defiende un magistrado o un predicador salta a la vista de todo el mundo.

(* 11) *Filaletes.*—En todas partes lo que pasa por virtud es igual a lo que se piensa digno de alabanza. La virtud y la alabanza a veces son designadas con el mismo nombre. *Sunt hic etiam sua praemia laudi,* dice Virgilio (*Eneida,* libro I, v. 461) y Cicerón: *Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus* (Quaest. Tuscul., libro II, c. 20), y añade un poco más adelante: *Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo*[81].

---

[80] General romano del siglo III, que intentó proclamarse emperador.

[81] La frase de Virgilio puede traducirse: «Aquí mismo la loable recibe su

Teófilo.—Es verdad que los antiguos designaron a la *virtud* mediante el término de *honesto,* como cuando alabaron *incoctum generoso pectus honesto* [82]. Y también es verdad que lo honesto debe su nombre al honor o alabanza. Pero eso no quiere decir que la virtud sea aquello que se alaba, sino que es aquello que es digno de alabanza, y eso depende de la verdad y no de la opinión.

Filaletes.—Hay muchos que no piensan seriamente en la *ley de Dios,* o esperan que algún día se reconciliarán con el que es su Autor, y respecto a la *ley del Estado* presumen de impunidad. Mas no se tiene en cuenta que aquel que ha hecho algo contrario a los opiniones de aquellos con quienes trata, y a quienes quiere tener de su parte, no puede evitar el disgusto que le producen su censura y su desdén. Nadie a quien le quede algún sentimiento de su propia naturaleza puede vivir en sociedad menospreciado constantemente; ésta es la fuerza de la *ley de la reputación.*

Teófilo.—Ya dije que la acción por sí misma no se atrae tanto el castigo de una ley cuanto un castigo natural. No obstante, es verdad que muchas personas apenas se preocupan de ello, porque de ordinario, si son menospreciadas por algunos a causa de alguna acción repudiada, encuentran cómplices, o por lo menos partidarios que no les desprecian, caso de que hayan llegado a ser muy poco recomendables por cualquier otra circunstancia. Se llegan a olvidar incluso las acciones más infames, y a menudo basta con ser audaz y desvergonzado para que todo pase, como aquel Formión de Terencio. Si la *excomunión* hiciera surgir un auténtico menosprecio constante y general, tendría la fuerza de esa ley a la que aludís: y entre los primeros cristianos tenía efectivamente esa fuerza, y desempeñaba el papel de jurisdicción, ya que carecían de ella para castigar a los culpables; más o menos como los artistas, los cuales mantienen entre sí una serie de costumbres independientes de las leyes, basadas en el desprecio que demuestran por todo aquel que no las observa. Por lo mismo se han podido mantener los duelos, pese a las prohibiciones. Sería de desear que la gente se pusiese de acuerdo consigo misma

recompensa», literalmente, y la de Cicerón diría: «La naturaleza no conoce nada que tenga mayor valor que la virtud, lo loable, la dignidad, el honor»; «mediante todas esas palabras trato de designar una misma cosa».

[82] Cita de PERSIO, Sátiras, II, 74: «un corazón impregnado de noble virtud».

y con la razón en las alabanzas y en las reprobaciones; y sobre todo que los grandes no protegiesen a malvados riéndoles las malas acciones, hasta el punto de que lo más frecuente es que el desprecio y el ridículo recaigan sobre el que las ha tenido que soportar, en lugar de sobre el que las cometió. Se ve, por tanto, que generalmente lo que los hombres desprecian no es tanto el vicio cuanto la debilidad y la desgracia. De manera que la ley de la reputación tendría necesidad de ser reformada a fondo, y también de ser respetada.

(* 19) *Filaletes.*—Antes de abandonar la consideración de las relaciones, haré notar que de ordinario poseemos una noción tan clara o más clara de la *relación* que de su *fundamento.* Si yo creyese que Sempronia encontró a Tito debajo de una col, como se acostumbra decir a los niños, y que a continuación tuvo a Cayo de la misma manera, tendría una noción tan clara de la relación de *hermano* entre Tito y Cayo como si poseyese todo el saber de las comadronas.

Teófilo.—No obstante, cuando un día se le dijo a un niño que su hermanito que acababa de nacer había sido sacado de un pozo (respuesta que se utiliza en Alemania para satisfacer la curiosidad de los niños al respecto), el niño se asombró de que no se le volviese a tirar al pozo cuando gritaba tanto y molestaba a su madre. Y es que esa explicación no le permitía conocer ninguno de los motivos por los cuales la madre amaba al pequeño. Por lo tanto, se puede afirmar que aquellos que no conocen el fundamento de las relaciones sólo pueden tener sobre ellas lo que yo llamo pensamientos sordos en parte e insuficientes, aun cuando dichos pensamientos puedan ser suficientes en determinadas ocasiones y para determinados aspectos de la cuestión.

Capítulo XXIX

SOBRE LAS IDEAS CLARAS Y OSCURAS, DISTINTAS Y CONFUSAS

(* 2) *Filaletes.*—Veamos a continuación algunas diferencias entre las ideas. Nuestras *ideas simples* son *claras* cuando son tales que los objetos mismos de los cuales proceden las representan o pueden representarlas con todas las condiciones exigidas a una percepción o sensación bien ordenada. Cuando la memoria las conserva de esta manera, en tal caso se les llama ideas claras, y en tanto carezcan de esta exactitud original o, por así decirlo, hayan perdido su frescura y estén como empañadas y marchitas por el tiempo, se les denomina oscuras. Las *ideas complejas* son *claras* cuando las simples que las componen son claras, y el número y orden de dichas ideas simples está fijado.

Teófilo.—En un pequeño discurso sobre las ideas, verdaderas y falsas, claras y oscuras, distintas y confusas, que apareció en las actas de Leipzig del año 1684 [83], di una definición de las *ideas claras,* común para las simples y las compuestas, que explicaba lo que aquí se ha dicho. Afirmo, pues, que una idea es *clara* cuando basta para

[83] Las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (1684).

reconocer una cosa y para distinguirla: como cuando tengo una idea clara sobre un color, entonces no lo confundiré con otros, y si tengo una idea clara de una planta podré distinguirla entre otras que estén próximas; sin eso *la idea es oscura*. Pienso que sobre las cosas sensibles apenas si tenemos ideas perfectamente claras. Hay colores que se parecen de tal manera que no se puede distinguirlos mediante la sola memoria, y, sin embargo, de vez en cuando se podrá distinguirlos, cuando estén puestos uno al lado del otro. Y cuando creamos haber descrito una planta a la perfección, siempre se podrá traer alguna de las Indias, que tendrá todo cuanto hemos citado en la descripción, y que, sin embargo, se mostrará de especie diferente: así, nunca podremos determinar por completo las *species infimas*, las últimas especies.

(* 4) *Filaletes.*—Una *idea clara* es aquella que es percibida por el espíritu tal y como es, de forma plena y evidente, cuando la recibe de un objeto exterior, que opera adecuadamente sobre un órgano apto para ello; igualmente, una *idea distinta* es aquella en la cual el espíritu capta una diferencia que la distingue de cualquier otra idea; y una idea confusa es la que no puede distinguirse suficientemente de otra, de la cual debe ser diferente.

Teófilo.—De acuerdo con esa definición que dáis de idea *distinta*, no veo el medio de distinguirla de la idea *clara*. Por eso acostumbro seguir el lenguaje de Descartes, para el cual una idea puede ser clara y confusa al mismo tiempo, y así son, en efecto, las ideas de las cualidades sensibles, que afectan a los órganos, como el color o el calcr. Son claras, pues se las reconoce y discierne fácilmente unas de otras, pero no son distintas, porque no se distingue lo que contienen. De manera que no es posible definirlas: únicamente podemos conocerlas por medio de ejemplos, y del resto hay que decir que es un no sé qué, en tanto se descifre su contextura. De modo que aunque según nosotros las ideas distintas distingan a un objeto de otro, en tanto las claras —pero confusas en sí mismas— también lo hacen, acordamos llamar *distintas* no a todas las que permiten distinguir o efectivamente distinguen los objetos, sino a las que están bien distinguidas, es decir, las que son distintas en sí mismas y distinguen en el objeto los índices que nos permiten conocerlas, lo cual proporciona su análi-

sis o definición; de otro modo las denominamos *confusas.* En ese sentido la confusión que impera en las ideas puede quedar exenta de reprobación, al ser una imperfección de nuestra naturaleza: pues no podemos discernir, por ejemplo, las causas de los olores y los sabores, ni lo que implican dichas cualidades. Esta confusión, sin embargo, puede ser reprobable, cuando resulte importante y sea posible tener ideas distintas, como, por ejemplo, si yo tomase el oro de imitación por verdadero, por no haber hecho los necesarios ensayos, que hubiesen distinguido los indicios del oro de ley.

(* 5) *Filaletes.*—Pero se puede decir que no existe idea confusa (o más bien oscura, según vuestro sentido) en sí misma, pues no podría ser de otra forma que la correspondiente a las que son apercibidas por el espíritu, y eso la distingue suficientemente de todas las demás. (* 6) Y para resolver esa dificultad, es necesario saber que el defecto de las ideas proviene de los nombres, y lo que las hace engañosas es que también pueden ser designadas mediante otro nombre aparte de aquel que se ha utilizado para expresarlas.

Teófilo.—Opino que no se debe hacer depender eso de los nombres. Alejandro el Grande, según se dice, había visto en sueños una planta adecuada para curar a Lisímaco, la cual fue llamada posteriormente *Lisimaquia,* porque, efectivamente, curó a dicho amigo del rey[84]. Cuando Alejandro ordenó que le trajesen muchas plantas, entre las cuales reconoció la que había visto en sueños, si por desgracia no hubiese tenido una idea suficiente como para reconocerla, y hubiera tenido necesidad de un Daniel, como Nabucodonosor, para que le fuese interpretado su propio sueño, es evidente que la idea que había tenido hubiera sido *oscura* e imperfecta (prefiero utilizar esta denominación a la de *confusa),* y no porque careciese de la aplicación exacta de algún nombre, ya que todavía no tenía ninguno, sino por defecto de la cosa, es decir, de la planta que debía curar. En tal caso Alejandro se habría acordado de algunas características, pero hubiera dudado sobre otras; y ya que el nombre nos sirve para designar algo, cuando carecemos de algo referente a la aplicación de los nombres,

[84] Véase PLINIO, *Historia Naturalis,* XXV, 72.

normalmente también carecemos en lo referente a la cosa que viene aludida por dicho nombre.

(* 7) *Filaletes.*—Puesto que las ideas compuestas son las más sujetas a imperfección, dicha imperfección puede venir de que la idea está compuesta por un número excesivo de ideas simples, como sucede, por ejemplo, con la idea de un animal que tenga la piel moteada, que es excesivamente general, y no basta para distinguir al lince, al leopardo o a la pantera, los cuales, sin embargo, se distinguen por medio de nombres particulares para cada uno.

Teófilo.—Aunque estuviésemos en el estado en que estuvo Adán antes de haber dado nombre a los animales, ese defecto no dejaría de existir. Pues supuesto que se sepa que entre los animales moteados hay uno que tiene una vista extraordinariamente penetrante, pero sin saber si era un tigre, un lince o algún otro, el no poder distinguirlo sería una imperfección. Así, pues, no se trata tanto del nombre como de lo que en dicho nombre puede poner el sujeto, lo cual hace al animal digno de una denominación particular. Parece también que la idea de un animal moteado es buena en sí misma, cuando, en realidad, sólo debe ser utilizada como género; y cuando unida con otra idea de la cual no nos acordamos lo suficiente debe designar una especie, la idea que la compone es oscura e imperfecta.

(* 8) *Filaletes.*—Un defecto inverso ocurre cuando las ideas simples que forman la idea compuesta están en número adecuado, pero demasiado confundidas y embrolladas, al igual que hay cuadros que parecen tan confusos que sólo se puede pensar que representan el cielo cubierto de nubes, salvo que efectivamente sean eso, en cuyo caso no se podría decir que hay confusión, como tampoco si se tratase de un cuadro hecho para imitarlo; pero cuando se afirma que ese cuadro debe mostrar un retrato, se tendrá razón al decir que es confuso, porque no se podrá decir si es el de un hombre o el de un mono, o el de un pez, no obstante lo cual la confusión puede desaparecer si se le ve en un espejo cilíndrico, y se comprueba que es un Julio César [85]

[85] El interés por la perspectiva que existía en aquella época llevó a diversos autores a pintar cuadros (anamorfosis) que sólo podían ser vistos en lo que de verdad representaban cuando uno se colocaba en un determinado punto, correspondiente al foco de la cónica en base a la cual se hacía la proyección, o bien que sólo eran visibles en un determinado espejo, colocado en alguno de los planos característicos de dicha cónica.

Por tanto, ninguna de las *pinturas mentales* (si es posible hablar así) puede ser calificada de confusa, cualquiera que sea la forma en que sus partes están reunidas; pues sean como sean dichas pinturas, evidentemente pueden ser distinguidas de cualquier otra, hasta que sean clasificadas bajo un *nombre* corriente, al cual no se puede ver que pertenecen con preferencia a cualquier otro nombre de significación diferente.

Teófilo.—Ese cuadro cuyas partes se captan distintamente, sin distinguir su resultado, salvo que se le mire de una cierta manera, recuerda la idea de un montón de piedras, que es verdaderamente confuso no sólo en vuestro sentido, sino también en el mío, hasta que no se haya concebido *distintamente* su número y otras propiedades. Si hubiera treinta y seis, por ejemplo, no podríamos conocer (al verlas amontonadas juntas sin estar ordenadas) que pueden formar un triángulo o bien un cuadrado, como efectivamente pueden, porque 36 es un número cuadrado y también un número triangular. Asimismo, al mirar una figura de mil lados no tendremos de ella más que una idea confusa, hasta que sepamos el número de lados, que es el cubo de 10: por tanto, no se trata de nombres, sino de *propiedades distintas* que deben existir en la idea cuando se haya desvelado su confusión. Y a veces resulta difícil encontrar la clave para ello, o la manera de mirar [86] desde un cierto punto o por el intermedio de un determinado espejo o lente para ver el objetivo del que hizo eso.

(* 9) *Filaletes.*—Sin embargo, es innegable que en las ideas existe un tercer defecto, que depende auténticamente del mal uso de las palabras, y sucede cuando nuestras ideas son inciertas o indeterminadas. Así, todos los días podemos ver personas que, no viendo ninguna dificultad en utilizar las palabras usadas en su lengua materna antes de haber aprendido su significación precisa, cambian la idea que le atribuyen casi tantas veces como la hacen intervenir en su discurso. (* 10) Es claro, por tanto, que los nombres contribuyen a la denominación de ideas distintas y confusas, y sin la consideración de nombres diferen-

[86] La edición de la Academia de Berlín añade aquí un paréntesis: «(el objeto que nos permita conocer sus propiedades inteligibles, como en el ejemplo de esos Cuadros, cuyo artificio nos ha revelado el Padre Niceron, que hay que mirar desde un cierto punto)».

tes, tomados como signos de cosas distintas, resultaría muy difícil decir lo que es una *idea confusa.*

Teófilo.—No obstante, acabo de explicarlo sin tener en cuenta los nombres, tanto en el caso en que la *confusión* es tomada por aquello que yo llamo *oscuridad,* como vos lo hacéis, como en el caso en que se la considera en mi sentido, basándola en el defecto del análisis de la noción correspondiente. Asimismo he mostrado que toda idea oscura es efectivamente indeterminada o incierta, como en el ejemplo del animal moteado que hemos visto, en el cual es sabido que hace falta añadir todavía algo a esa noción general, sin recordar claramente qué, de manera que el primer y el tercer defecto que habéis especificado son equivalentes. No obstante, es muy cierto que el abuso de las palabras es una gran fuente de errores, pues es parecido a una especie de error de cálculo, como si al calcular no se indicase bien el lugar de una ficha[87], o se escribiesen tan mal los signos de un número que no se pudiese distinguir un 2 de un 7, o se omitiese alguno, o se cambiase por descuido. Ese abuso de las palabras consiste, bien en no aludir a ideas del todo, bien en aludir a una idea imperfecta, una de cuyas partes esté vacía y, por así decirlo, quede en blanco; en los dos casos existe algo vacío y *sordo* en el pensamiento, que no queda recubierto más que por la palabra; o bien el defecto consiste en atribuir a la palabra ideas diferentes, bien porque se esté inseguro sobre cuál es la que debe ser escogida, lo cual hace que una idea sea oscura exactamente como si alguna parte haya quedado sorda; o también porque se las elige una tras otra, y se utilizan tan pronto una como otra para expresar el sentido de una misma palabra en un mismo razonamiento, de manera que pueda provocar algún error, sin tener en cuenta que dichas ideas no se armonizan. De modo que el pensamiento incierto puede ser vacío y sin idea, o flotar entre más de una idea. Lo cual causa perjuicios, bien porque se pretende designar algo determinado, bien porque se quiere dar a la palabra un cierto sentido que corresponde a aquel del cual ya nos hemos servido o a aquel del que se sirven los demás, sobre todo en el lenguaje corrien-

[87] La palabra francesa utilizada es *jeton,* que alude a las fichas o tantos mediante los cuales se hacían primitivamente los cálculos aritméticos.

te, común a todos o común a las gentes del mismo oficio. De aquí surgen infinidad de vacuas disputas, que se producen en la conversación, en los auditorios y en los libros, que a menudo se quieren resolver mediante *distinciones*, pero que muy frecuentemente sólo sirven para embrollarlo más, al poner en lugar de un término vago y oscuro otros términos todavía más vagos y oscuros, como a menudo resultan ser los que utilizan los filósofos en sus distinciones, sin tener buenas definiciones de los mismos.

(* 12) *Filaletes.*—Aun cuando pueda haber otra fuente de confusión en las ideas fuera de la que surge de una relación secreta con los nombres, sin embargo, ésta es la que introduce más desorden que cualquier otra en los pensamientos y discursos de los hombres.

Teófilo.—Estoy de acuerdo, siempre que se reconozca que con la máxima frecuencia se entremezcla con ello alguna noción sobre la cosa y sobre el objetivo que se tiene al utilizar ese nombre; como, por ejemplo, al hablar de *Iglesia*, algunos han visto en ella una especie de gobierno, mientras que otros piensan más en la verdad de la doctrina.

Filaletes.—El medio de evitar esta confusión consiste en aplicar constantemente un mismo nombre a cada conjunción de ideas simples, unidas en número fijo y de acuerdo con un orden determinado. Pero como eso no gusta ni a la pereza ni a la vanidad de los hombres, y como sólo puede servir para el descubrimiento y defensa de la verdad, que no es siempre el objetivo deseado, una exactitud así es una de esas cosas que se desean más que se esperan. La forma vaga en que se aplican los nombres a ideas indeterminadas y variables que prácticamente se reducen a la pura nada (en los pensamientos sordos), sirven por un lado para encubrir nuestra ignorancia, y por el otro para confundir y embrollar a los otros, lo cual es considerado como un saber auténtico y como índice de superioridad en materia de conocimiento.

Teófilo.—La afectación que se tiene por la elegancia y las buenas palabras también ha contribuido mucho a esta confusión del lenguaje: pues con tal de expresar los pensamientos de manera elegante y agradable no se paran mientes en atribuir a las palabras, mediante una especie de *tropo*, un sentido algo diferente al habitual, que puede ser más general o más restringido, a lo cual se le llama *sinécdoque*, o que

puede haber sido transformado teniendo en cuenta la relación entre las cosas cuyos nombres se cambian, que puede ser de concurrencia en las *metonimias* o de comparación en las *metáforas*, ello sin mencionar la *ironía*, que utiliza un opuesto en el lugar del otro: estos cambios se denominan así cuando se les reconoce, pero ello no sucede más que raras veces. Dentro de esa indeterminación del lenguaje, en el cual no existe algo así como leyes que regulen la significación de las palabras, del tipo de las que se aluden en los títulos del Digesto del derecho romano, *De verborum significationibus*, las personas más prudentes, cuando escriben para lectores ordinarios, se privarían de aquello que concede encanto y fuerza a las expresiones, caso de que quisieran atenerse rigurosamente a las significaciones fijas de los términos. Lo único que hay que cuidar es que su variación no produzca ningún error ni algún razonamiento defectuoso. La distinción que hacían los antiguos entre el estilo *exotérico* de escritura, es decir, popular, y el *acroamático*[88], propio de los que se ocupan en descubrir la verdad, tiene aquí validez. Y si alguien quisiera escribir como matemático sobre metafísica o moral, no habría nada que se lo impidiese hacer con rigor. Algunos han hecho profesión de ello, y nos han prometido demostraciones matemáticas fuera de las matemáticas; pero es muy raro que hayan tenido éxito. Ello se debe, según creo, a que al final acabaron hartos del trabajo que tenían que tomarse para un número muy pequeño de lectores, hasta el punto de que podrían haberse preguntado, como en Persio: *quis leget haec*, y contestar: *vel duo vel nemo*[89]. Creo, no obstante, que si se intentase como es debido, no habría motivos para arrepentirse. De hecho yo lo he intentado.

(* 13) *Filaletes.*—Me reconoceréis al menos que las ideas compuestas pueden ser muy claras y muy distintas por un lado, y muy oscuras y muy confusas por otro.

Teófilo.—No hay motivos para dudarlo, pues, por ejemplo tenemos ideas muy distintas de buena parte de las porciones sólidas visibles del cuerpo humano, pero no de los líquidos que en ellas existen.

Filaletes.—Si un hombre habla de una figura de mil

---

[88] Ver nota 1 del Prefacio.

[89] PERSIO, Sátiras, I, 2-3: ¿Quién leerá esto? Dos lectores, o nadie.

lados, la idea de dicha figura puede ser muy oscura en su espíritu, aunque la del número sea muy distinta.

Teófilo.—Este ejemplo no es adecuado; un polígono regular de mil lados es conocido tan distintamente como el número mil, porque en él se pueden descubrir y demostrar todo tipo de verdades.

Filaletes.—Pero no se tiene una idea precisa de una figura de mil lados, de modo que se la pueda distinguir de otra que no tenga más que novecientos noventa y nueve lados.

Teófilo.—Este ejemplo permite ver que se está confundiendo aquí la idea con la imagen. Si alguien me propone un polígono regular; la vista y la imaginación no me pueden permitir comprender si tiene mil lados o no; no tengo más que una idea *confusa* de la figura y de su número, hasta que *distinga* su número contando. Pero al haberlo encontrado, paso a conocer muy bien las propiedades y la naturaleza del polígono propuesto, en tanto son las del quiliógono [90], y, por tanto, tengo la idea del mismo, aun cuando no puedo tener su imagen, y sería necesario que los sentidos y la imaginación fuesen mucho más agudos y más adiestrados para distinguir por medio de ellos un polígono que tuviese un lado menos. Pero los conocimientos de las figuras, al igual que los números, no dependen de la imaginación, aun cuando también sirva para ello; un matemático puede conocer con exactitud la naturaleza de un eneágono y de un decágono porque dispone de los medios para fabricarlos y examinarlos, aun cuando no pueda discernirlos a simple vista. Pudiera ser que un obrero o un ingeniero lleven ventaja en esto a un gran geómetra, pues aun cuando no conozcan quizá suficientemente su naturaleza, podrán discernirlos con sólo verlos, sin medirlos, como existen mozos de cuerda y buhoneros que dicen el peso de lo que deben llevar sin equivocarse en una libra, en lo cual aventajan al hombre que más estática sepa en el mundo. Este conocimiento empírico, adquirido por un largo ejercicio, puede ser muy útil para actuar con prontitud, como a veces tiene necesidad de hacer un ingeniero, por el peligro a que se expone si se para. No obstante esa *imagen clara,* o esa capacidad de apreciar un decágono regular o un peso

[90] Polígono regular de mil lados.

de 99 libras, no es más que una *idea confusa*, puesto que no sirve para descubrir la naturaleza y las propiedades de ese peso o del decágono regular, para lo cual hace falta una idea *distinta*. Este ejemplo sirve para que entendamos la diferencia entre las ideas, o mejor la que hay entre la idea y la imagen.

(* 15) *Filaletes.*—Otro ejemplo: nos vemos llevados a creer que tenemos una idea positiva y completa de eternidad, lo cual es tanto como si dijésemos que no hay ninguna parte de dicha duración que no sea conocida claramente en nuestra idea: pero por grande que sea la duración que nos representemos, como se trata de una extensión sin límites, siempre quedará una parte de la idea más allá de lo que nos hemos representado, la cual seguirá siendo oscura e indeterminada; a esto se debe que en las discusiones y razonamientos sobre la eternidad o cualquier otra idea de infinito, nos veamos obligados a perdernos en absurdos manifiestos.

Teófilo.—Este ejemplo tampoco me parece que sea adecuado a vuestra pretensión, pero, en cambio, es muy favorable a la mía, que consiste en desengañaros de vuestras nociones al respecto. La confusión es la misma que la de la imagen y la idea. Tenemos una idea completa y exacta de la eternidad, puesto que poseemos su definición; pero no tenemos ninguna imagen de ella. Sin embargo, la idea de infinito no se forma por medio de la composición de partes, y los errores que se cometen al razonar sobre el infinito no se deben a ningún defecto en la imagen.

(* 16) *Filaletes.*—¿Pero acaso no es cierto que cuando hablamos de la infinita divisibilidad de la materia, aunque tengamos ideas claras sobre la división, no tenemos ideas de las partículas más que muy oscuras y muy confusas? Pues me pregunto, si un hombre toma el átomo más pequeño de polvo que haya visto nunca, ¿tendrá alguna idea distinta que le permita separar la 100.000ª y la 1.000.000ª partícula de dicho átomo?

Teófilo.—De nuevo es el mismo *quiproquo* de la *imagen* por la *idea*, que me asombra ver confundidas tan a menudo: de ninguna manera se trata de tener una imagen de una pequeñez tan grande. De acuerdo con la presente constitución de nuestro cuerpo resulta imposible, y si la pudiésemos tener, más o menos sería como la de las cosas que en

la actualidad nos parecen *aperceptibles;* pero como revancha, lo que actualmente es objeto de nuestra imaginación se nos escaparía y pasaría a ser demasiado grande como para poder ser imaginado. La magnitud no tiene imágenes por sí misma, y las que se poseen de ella no dependen más que de la comparación con los órganos y con otros objetos, y para esto es inútil emplear la imaginación. Parece, pues, por lo que me decís también aquí que abunda el ingenio para plantearse dificultades sin ningún motivo, preguntándose más cosas de las necesarias.

Capítulo XXX

SOBRE LAS IDEAS REALES Y QUIMERICAS

(* 1) *Filaletes.*—En relación a las cosas, las ideas pueden ser reales o quiméricas, completas o incompletas, verdaderas o falsas. Por *ideas reales* entiendo aquellas cuyo fundamento está en la naturaleza, y que son conformes a un ser real, a la existencia de las cosas o a los arquetipos; de otro modo son fantásticas o quiméricas.

Teófilo.—Esa explicación es algo oscura. La idea puede tener un fundamento en la naturaleza, sin que por ello sea conforme a dicho fundamento, como cuando se pretende que las sensaciones que tenemos del color y del calor no se parecen a ningún original o arquetipo. Asimismo una idea será real cuando es posible, aunque ningún ser que exista se corresponda con ella. Si fuese de otra forma, y si todos los individuos de una especie hubiesen desaparecido, la idea de dicha especie se convertiría en quimérica.

(* 2) *Filaletes.*—Todas las ideas simples son reales, pues aunque muchos digan que la blancura y la frialdad no existan en la nieve más de lo que puede existir en ella el dolor, sin embargo, sus ideas en nosotros son efectos de los poderes que poseen las cosas exteriores, y esos efectos constantes nos sirven para distinguir las cosas como si

fuesen imágenes exactas de lo que existe en las cosas mismas.

Teófilo.—Ya examiné ese punto antes: pero parece que entonces no siempre se exige una conformidad con un arquetipo; y siguiendo la opinión (que, sin embargo, yo no apruebo) de aquellos que conciben que Dios nos ha asignado ideas arbitrariamente, para indicar las cualidades de los objetos sin que en verdad exista semejanza ni siquiera relación natural, en lo referente a las ideas y los arquetipos habría tan poca relación como la que existe con las palabras, las cuales son utilizadas en las lenguas refiriéndolas a las ideas o a las cosas mismas porque así está instituido.

(* 3) *Filaletes.*—El espíritu se mantiene *pasivo* respecto a las ideas simples, pero la combinación que hace con ellas para llegar a formar ideas compuestas en las cuales varias simples quedan comprendidas bajo un mismo nombre, tiene algo de *voluntario:* pues uno puede admitir que en la idea compleja haya oro o justicia, y el otro no admitirlo.

Teófilo.—Respecto a las ideas simples el espíritu también es activo, cuando desliga unas de otras para considerarlas separadamente. Esto es voluntario, al igual que la combinación de varias ideas, bien porque lo haga para que la idea compuesta que de ello resulte pueda ser atendida, bien porque tenga el proyecto de comprenderlas bajo el nombre atribuido a la combinación. El espíritu no puede equivocarse en esto, con tal que no reúna ideas incompatibles y con tal de que dicho nombre todavía sea virgen, por así decirlo, es decir, que ni haya sido atribuido a ninguna noción, lo cual podría provocar una mezcla con aquella a la que ahora se atribuye, dando lugar al nacimiento de nociones imposibles, al reunir lo que no puede existir junto, o también a nociones superfluas y que suponen alguna *obrepción* [91], al conectar ideas que pueden derivarse una de otra por vía de demostración.

(* 4) *Filaletes.*—En vista de que los modos mixtos y las relaciones no tienen más realidad que la que poseen en el *espíritu de los hombres,* todo lo que se requiere para que

[91] Obrepción: relato falso que se le hace a un superior para conseguir alguna ventaja. En el sentido en que aquí se le toma, alude al vicio de dar por válido algo que no resulta evidente.

esos tipos de ideas sean reales es la posibilidad de que existan conjuntamente o sean compatibles entre sí.

Teófilo.—Las *relaciones* tienen una realidad que depende del espíritu, al igual que las *verdades;* pero no del espíritu humano, puesto que existe una inteligencia suprema que las determina a todas ellas en todo momento. Los *modos mixtos,* que son distintos a las relaciones, pueden ser los accidentes reales. Pero dependan o no dependan del espíritu, para la realidad de sus ideas es suficiente con que esos modos sean *posibles* o, lo que es lo mismo, inteligibles distintamente. Y para ello hace falta que los ingredientes sean *composibles,* es decir, que puedan coexistir juntos.

(* 5) *Filaletes.*—Pero como todas las ideas compuestas de las sustancias están formadas en relación a las cosas, las cuales están fuera de nosotros, y para representar a las sustancias tal y como existen realmente, entonces no pueden ser reales más que en tanto son combinaciones de ideas simples, realmente unidas y coexistentes en las cosas que fuera de nosotros existen juntas. Por el contrario, son quiméricas aquellas que se componen de colecciones similares de ideas simples que nunca han estado unidas realmente, y que nunca se han podido encontrar juntas en una sustancia, como son las de centauro, la de un cuerpo que se parece al oro en todo menos en el peso, y más ligero que el agua, la de un cuerpo semejante en lo relativo a los sentidos, pero dotado de percepción y movilidad voluntarias, etc.

Teófilo.—Tomando el término de *real* y de *quimérico* de esa manera, diferentemente en relación a las ideas de los modos que en relación a las que constituyen una cosa sustancial, no veo en absoluto cuál pueda ser la noción común a uno y otro caso que atribuís a las ideas reales o quiméricas; pues los modos son reales para vos cuando son posibles, y las cosas sustanciales no tienen según vos ideas reales salvo cuando existen. Mas si se quiere referirlas a la existencia, apenas se puede determinar si una idea es quimérica o no, porque aquello que es posible, aun cuando no se encuentre en el lugar o en el tiempo en el que estamos, puede haber existido en otras circunstancias, o acaso podrá existir algún día, o incluso puede existir ya en la actualidad en otro mundo, o en el nuestro sin que lo sepamos, como la idea que tenía Demócrito de la vía

láctea, que los telescopios han confirmado[92]; de manera que parece ser que lo mejor es afirmar que las ideas posibles se convierten en quiméricas únicamente cuando se les atribuye sin motivo una existencia efectiva, como hacen los que creen haber descubierto la piedra filosofal, o como harían aquellos que creyesen que existe una nación de centauros. De otro modo, al no regirse más que en función de la existencia, nos apartaremos sin necesidad del lenguaje corriente, que no consiente que se diga que aquel que habla de rosas o claveles en invierno está hablando de una quimera, salvo que imagine además poder encontrárselos en su jardín, como se cuenta de Alberto Magno o de cualquier otro que haya pretendido ser mago[93].

---

[92] Cf. ARISTÓTELES, *Meteorología* I, 8, 345 a 25-31.

[93] San Alberto Magno, el *doctor universalis* (1206-1280), dominico y maestro de Santo Tomás de Aquino. Sus doctrinas encontraron una gran oposición en su época, y de ahí la fama que le atribuyeron de mago. Es Bayle en su diccionario quien refiere esta acusación, y por eso Leibniz alude a él como un mago.

Capítulo XXXI

SOBRE LAS IDEAS COMPLETAS E INCOMPLETAS

(* 1) *Filaletes.*—Las *ideas reales* son *completas* cuando representan a la perfección los originales de los cuales piensa el espíritu que han surgido, que representa y con los cuales se relacionan. Las ideas *incompletas* no representan más que una parte. (* 2) Todas nuestras ideas simples son completas. La idea de blancura o de dulzura, que percibimos en el azúcar, es completa, porque para esto es suficiente con que responda por completo a las posibilidades que Dios ha introducido en dicho cuerpo para producir esas sensaciones.

Teófilo.—Veo que llamáis ideas *completas* o *incompletas* a las que vuestro autor favorito denomina *ideas adaequatas aut inadaequatas;* asimismo las podríamos llamar *acabadas* o *inacabadas.* En otra ocasión definí *ideam adaequatam* (una *idea acabada)* como aquella que es tan distinta que todos sus integrantes son distintos, y más o menos así es la idea de número. Pero cuando una idea es distinta y contiene la definición o las características recíprocas del objeto, podrá ser *inadaequata* o *inacabada,* a saber, cuando esas características o partes integrantes no son conocidas todas distintamente; por ejemplo, el oro es un metal que resiste al

crisol y al agua fuerte, y es, por tanto, una idea distinta, ya que nos proporciona las características o la definición del *oro;* pero no es una idea acabada, pues la naturaleza del acrisolado y de la operación del agua fuerte no nos son suficientemente conocidas. Por eso, cuando no se tiene más que una idea inacabada, un mismo sujeto puede ser definido de varios modos independientes unos de otros, de manera que una no siempre se puede deducir de la otra, ni siquiera se puede prever que tienen que pertenecer a un mismo sujeto, y entonces sólo la experiencia nos enseña que todas ellas le pertenecen simultáneamente. Así el oro puede ser definido como el más pesado de nuestros cuerpos, pero también como el más maleable, sin mencionar otras definiciones, que también se podrían buscar. Tan sólo cuando los hombres hayan penetrado más en la naturaleza de las cosas podremos ver por qué al metal más pesado le corresponde resistir esas dos pruebas de los experimentadores; en cambio, en geometría, donde poseemos ideas acabadas, sucede de otra forma, pues podemos demostrar que las secciones hechas en el cono o en el cilindro por medio de un plano siempre son las mismas, a saber, las elipses, y eso no puede resultarnos desconocido si ponemos atención en ello, porque las nociones que tenemos en este caso son acabadas. La división de las ideas en acabadas e inacabadas no es para mí más que una subdivisión de las ideas distintas, y no me parece que las ideas confusas, como la dulzura de la que hablabais, merezcan ese nombre; pues aunque expresan el poder que produce esa sensación, no lo expresan por completo, o por lo menos no lo podemos saber, pues si comprendiésemos lo que hay en esa idea que tenemos de dulzura, podríamos decidir si basta para dar razón de todo cuanto la experiencia nos hace notar en ella.

(* 3) *Filaletes.*—De las ideas simples vayamos a las *complejas;* pueden ser modos o sustancias. Las de *modos* son reuniones voluntarias de ideas simples, que el espíritu considera conjuntamente, sin *referirlas a ningún arquetipo* o modelo real actualmente existente; son completas y no pueden ser de otra forma; porque al no ser copias, sino arquetipos que el espíritu organiza para servirse de ellos al alinear las cosas en función de determinadas denominaciones, nada puede faltarles, porque cada una de ellas incluye

una combinación concreta de ideas que el espíritu ha *querido* formar, y, por tanto, una perfección concreta que ha proyectado otorgarle, y no se concibe que la inteligencia de cualquier otra cosa pueda suponer una idea más perfecta o más completa del triángulo que la que lo define por sus tres lados y tres ángulos. Aquel que combinó las ideas de peligro, de ejecutar algo, de la turbación que produce el miedo, de una consideración tranquila de lo que sería razonable hacer, y de una aplicación inmediata a ejecutarlo sin asustarse por el peligro, formó la idea de valor, y tuvo lo que quiso, es decir, una idea completa conforme a su gusto. De otro modo suceden las cosas en lo que respecta a las ideas de las sustancias, pues en ellas nos proponemos lo que realmente existe.

Teófilo.—La idea de *triángulo* o de *valor* tiene sus arquetipos en la posibilidad de las cosas, al igual que la idea de oro. En cuanto a la naturaleza de la idea resulta indiferente si ha sido inventada anteriormente a la experiencia, o si se la ha considerado con posterioridad a la percepción de una combinación que la naturaleza había llevado a cabo. Asimismo la combinación que produce los modos no es completamente *voluntaria* o arbitraria, pues también se puede unir conjuntamente lo que es incompatible, como hacen los que inventan máquinas de movimiento perpetuo; así como también se puede inventar otras que sean buenas y ejecutables y que no tengan otro arquetipo entre nosotros más que la idea del inventor, la cual tiene a su vez como arquetipo la posibilidad de las cosas, o la idea divina. No obstante, esas máquinas poseen algo sustancial. También podemos forjar modos imposibles, como cuando hablamos del paralelismo de las parábolas, imaginando que es posible encontrar dos parábolas paralelas una a otra, como dos rectas o dos círculos. Una idea, por tanto, sea de un modo, sea de una cosa sustancial, puede ser completa o incompleta, según que las ideas parciales que forman la idea total se entiendan bien o no: y tenemos un índice de idea acabada cuando nos permite conocer a la perfección la posibilidad del objeto.

Capítulo XXXII

SOBRE LAS IDEAS VERDADERAS Y FALSAS

(* 1) *Filaletes*—Como la verdad y la falsedad corresponden únicamente a las proposiciones, se sigue que cuando llamamos verdaderas o falsas a las ideas existe alguna proposición o *afirmación* tácita. (* 3) Consiste en la suposición tácita de su conformidad con alguna cosa, (* 5), sobre todo con lo que otros designan por dicho nombre (como cuando hablan de la justicia), o también con lo que existe realmente (como el hombre, y no el centauro), o también con la esencia de la que dependen las propiedades de la cosa, y en ese sentido nuestras ideas corrientes de las sustancias son falsas cuando nos imaginamos entre ellas formas sustanciales. Por lo demás, sería mejor denominar a las ideas justas o engañosas, más bien que verdaderas y falsas.

Teófilo.—Pienso que también podrían ser entendidas de esta manera las ideas verdaderas o falsas, pero como todos esos sentidos diferentes no coinciden entre ellos y no pueden ser clasificados con facilidad bajo una noción común, prefiero llamarlas *ideas verdaderas* o *falsas* por la relación que tienen con otra *afirmación* tácita, que todas llevan consigo, que es la de su posibilidad. De manera que las ideas posibles son *verdaderas* y las ideas imposibles son *falsas*.

Capítulo XXXIII

SOBRE LA ASOCIACION DE IDEAS

(* 1) *Filaletes.*—Se aprecia a veces en los razonamientos de las personas algo extraño, a lo cual todo el mundo está sujeto. (* 2) No es sólo testarudez o amor propio; pues frecuentemente caen en ese defecto personas de gran corazón. Tampoco es suficiente atribuirlo a la educación o a los prejuicios. (* 4) Se trata más bien de una especie de locura, y si siempre actuásemos así nos volveríamos locos. (* 5) Dicho defecto proviene de un vínculo no natural entre las ideas, que tiene su origen en el azar y en la costumbre. (* 6) Las inclinaciones y los intereses también intervienen. Algunos rastros se convierten en caminos apisonados gracias al paso frecuente; así sucede también en los espíritus. Cuando se conoce una cierta tonada, en cuanto se ha empezado con ella la conocemos por entero. (* 7) Las antipatías y las simpatías, que no han nacido con nosotros, provienen de lo anterior. Si un niño ha comido miel y le ha sentado mal, cuando sea mayor puede ocurrir que no pueda escuchar la palabra miel sin sentir náuseas. (* 8) Los niños son muy susceptibles a ese tipo de impresiones, y hay que tenerlo en cuenta. (* 9) Esta asociación irregular de ideas tienen gran influencia en todas nuestras acciones

y pasiones naturales y morales. (*10) Las tinieblas sugieren a los niños la idea de espectros debido a los cuentos que se les ha contado. (* 11) No pensamos en un hombre al que odiamos sin pensar en el mal que nos ha hecho o nos puede hacer. (* 12) Acostumbramos evitar la habitación donde ha muerto algún amigo. (* 13) Una madre que ha perdido a su hijo querido, a veces pierde con él toda su alegría, hasta que el tiempo borra la impresión causada por ello, lo cual a veces nunca llega a suceder. (* 14) Un hombre que ha sido curado completamente de la rabia mediante una operación extremadamente delicada, se siente en deuda durante toda su vida con el que ha llevado a cabo esa operación; pero al verle le resulta imposible de soportar. (* 15) Algunos odian los libros durante toda su vida debido a los malos tratos que han recibido durante su estancia en la escuela. Quien en alguna ocasión ha adquirido ascendiente sobre otro lo conserva siempre. (* 16) Existió un hombre que había aprendido a bailar bien, pero que no podía hacerlo cuando en la habitación no había un arca similar a la que había en la habitación donde aprendió. (* 17) En las costumbres intelectuales también existen vínculos de este tipo, no naturales; se vincula la materia al ser, como si no existiese nada inmaterial. (* 18) Nuestras opiniones dependen del partido o secta que hayamos adoptado en filosofía, religión o en el Estado.

Teófilo.—Esta observación es importante y muy de mi agrado; podría remacharse con otros muchos ejemplos. Descartes sintió en su juventud afecto por un bizco, y no pudo evitar sentirse inclinado durante toda su vida hacia los que padecían ese defecto. Hobbes, otro gran filósofo, no podía permanecer solo en un lugar oscuro sin sentirse aterrorizado por las imágenes de los espíritus, según se cuenta, y ello pese a que no creía en ellos; pero dicha impresión le había quedado de los cuentos infantiles[94]. Muchas personas sabias y de buen sentido, que están muy por encima de las supersticiones, no pueden decidirse a estar comiendo trece sino a costa de un gran desconcierto, por tener impresa en su imaginación la idea de que en esa circunstancia uno de ellos morirá en el año. Hubo un

[94] Véase Descartes, carta a Chanut del 6 de junio de 1647, ed. Adam-Tannery V, 57; y también Bayle, *Diccionario*, artículo Hobbes.

gentilhombre que, habiendo sido herido quizá en su infancia por un alfiler mal puesto, no podía verlos mal prendidos sin estar a punto de desfallecer. Un primer ministro que ostentaba en la corte de su señor el título de presidente, se sintió ofendido por el título del libro de Ottavio Pisani, *Licurgo*[95], y ordenó escribir en contra de ese libro, porque el autor, al hablar de los funcionarios de la justicia, a los cuales creía superfluos, había mencionado también a los presidentes, y aunque en la persona del ministro ese término se aplicaba en un sentido muy diferente, había identificado tan profundamente el título a su persona que se sentió ofendido por ello. Uno de los casos más corrientes de las asociaciones no naturales es el de las palabras a las cosas, que se mantiene incluso cuando es posible el equívoco. Para comprender mejor el origen de este nexo no natural entre ideas, hay que tener en cuenta lo que ya dije anteriormente (capítulo XI, párrafo 1) al hablar del razonamiento de los animales, y es que el hombre, al igual que los animales, está obligado a juntar en su memoria e imaginación aquello que ha captado simultáneamente en sus percepciones y experiencias. Todo el razonamiento de los animales se reduce a eso, si es que se le puede seguir llamando así, y a menudo también el de los hombres, en tanto se reducen a lo empírico y no se dejan gobernar más que por los sentidos y los ejemplos, sin preocuparse de investigar si sigue existiendo la misma razón que antes existió. Y como frecuentemente las causas nos son desconocidas, hay que tener en cuenta los ejemplos a medida que se van haciendo frecuentes; pues en ese caso la espera de una percepción con ocasión de haber tenido otra percepción a la cual de ordinario está ligada (o reminiscencia), es razonable; sobre todo cuando se trata de tomar precauciones. Pero como la vehemencia de una impresión muy fuerte produce frecuentemente tanto efecto repentino como a la larga podría haberlo producido la frecuencia y repetición de varias impresiones de menor entidad, llega a ocurrir que esta vehemencia graba en la fantasía una imagen tan profunda y viva como una prolongada experiencia. De todo esto proviene que alguna impre-

[95] Octavio PIZANI, jurisconsulto italiano del siglo XVII cuyo *Licurgus italicus* apareció en una traducción alemana en Sulzbach en 1666.

sión fortuita, pero violenta, vincule en nuestra imaginación y en nuestra memoria dos ideas que entonces estuvieron juntas, y lo haga con mucha fuerza, y duraderamente, proporcionándonos la misma inclinación a enlazarlas y a esperarlas una detrás de otra que si un largo uso hubiese comprobado dicha conexión; así, el efecto de asociación producido es el mismo; pero la causa no. La autoridad, el partido tomado, la costumbre, producen el mismo efecto que la razón y la experiencia, y no resulta fácil librarse de estos dictámenes. Mas si los hombres procediesen con método, o se dedicasen con la suficiente seriedad a la búsqueda de la verdad, sobre todo cuando reconocen que es importante para ellos encontrarla, no les resultaría muy difícil guardarse de poder ser engañado por dichos juicios.

LIBRO III

SOBRE LAS PALABRAS

Capítulo Primero

SOBRE LAS PALABRAS O EL LENGUAJE EN GENERAL

(* 1) *Filaletes.*—Dios, al haber creado al hombre para ser una criatura sociable, no sólo le ha inspirado el deseo y le ha hecho sentir la necesidad de vivir con los de su especie, sino que además le ha dado la facultad de hablar, para que fuese el instrumento principal y el lazo común de la sociedad. Las *palabras,* que sirven para representar e incluso para explicar las *ideas,* existen por eso.

Teófilo.—Me alegro de que no penséis como Hobbes, que no admitía que el hombre estuviese hecho para la sociedad, al pensar que únicamente la necesidad y la maldad de los demás de su especie habían obligado al hombre a pertenecer a la sociedad. Mas no tenía en cuenta que los hombres mejores, exentos de toda maldad, se unirían entre sí para lograr sus fines más fácilmente, igual que los pájaros se agrupan para volar juntos, y como los castores se unen a centenares para construir grandes diques, lo cual no podría conseguir un número pequeño de animales; y esos diques les resultan necesarios, para formar por ese medio reservas de agua o lagos pequeños, en los cuales construyen sus cabañas y pescan peces para alimentarse. La socie-

dad constituida por los animales aptos para ello está fundada en eso, y de ningún modo en el temor a sus semejantes, que apenas si existe en los animales.

Filaletes.—Efectivamente, y el hombre tiene modelados sus órganos naturalmente de manera que puedan formar sonidos articulados, que llamamos *palabras*, para que dicha sociedad pueda constituirse mejor.

Teófilo.—Por lo que hace a los *órganos*, parece ser que los monos los tienen tan adecuados como nosotros para formar palabras, y, sin embargo, en ellos no se encuentra el menor rastro de ellas. De manera que debe faltarles algo que no vemos. También hay que tener en cuenta que sería posible hablar, es decir, hacerse entender mediante los sonidos de la boca, sin formar sonidos articulados, si se utilizasen los tonos de la música para ello; pero para inventar un *lenguaje de tonos* haría falta gran habilidad, mientras que el de *palabras* pudo ser formado y perfeccionado poco a poco por personas que estaban en un estado de simplicidad natural. Existen, no obstante, pueblos, como los chinos, que varían sus palabras por medio de tonos y acentos, por lo cual les hacen falta muy pocas palabras. Golius, el célebre matemático y profundo conocedor de lenguas, pensaba que esa lengua es artificial, es decir, que fue inventada de golpe por algún hombre de ingenio, para establecer un intercambio de palabras entre la gran cantidad de naciones diferentes que existían en ese enorme país al que llamamos China, aun cuando en la actualidad dicha lengua podría haber sido alterada por el largo uso [1].

(* 2) *Filaletes.*—Así como los orangutanes y otros monos poseen los órganos adecuados sin que hayan llegado a formar palabras, cabe también decir que los loros y algunos otros pájaros poseen las palabras sin que lleguen a tener lenguaje, pues se puede amaestrar a dichos pájaros y a otros muchos hasta que lleguen a formar sonidos suficientemente diferentes; sin embargo, no tienen en absoluto capacidad para una lengua. Tan sólo el hombre tiene la posibilidad de servirse de esos sonidos como signos de concepciones interiores, con la finalidad de que por medio de ellos puedan ser manifestadas a los demás.

[1] Jacques Golius (1596-1667) fue un orientalista y naturalista holandés, colaborador en el *Atlas Sinicus* de Martini.

Teófilo.—Creo que, efectivamente, sin el deseo de hacernos entender nunca hubiéramos llegado a formar un lenguaje; y una vez formado, también le sirve al hombre para razonar por sí mismo, tanto por la oportunidad que le dan las palabras para acordarse de los pensamientos abstractos como por la utilidad que tiene para razonar el servirse de caracteres y pensamientos sordos[2], pues si hiciese falta explicarlo todo y substituir siempre cada término por su definición, necesitaríamos demasiado tiempo.

(* 3) *Filaletes.*—Si para designar cada cosa particular hubiese hecho falta un nombre distinto, la multiplicación de las palabras hubiese hecho muy complicado el uso del lenguaje; por eso ha sido perfeccionado mediante la utilización de términos generales, para significar ideas generales.

Teófilo.—Los *términos generales* no sirven solamente para perfeccionar las lenguas, sino que son imprescindibles para su constitución esencial. Si por *cosas particulares* entendemos las individuales, y si no hubiese más que nombres *propios,* y ningún nombre *apelativo,* es decir, si sólo hubiese nombre para los individuos, sería imposible hablar, pues si nos atenemos a individuos, accidentes y, en particular, acciones, que es lo que más se designa, constantemente harían falta palabras nuevas; y si por cosas particulares entendemos las especies de menor categoría *(species infimas),* dejando aparte que muy a menudo resulta dificilísimo determinarlas, es evidente que son ya universales, basados en la similitud. Por lo tanto, ya que al hablar de géneros y de especies no nos estamos refiriendo más que a una similitud más o menos amplia, es natural que indiquemos todos los tipos de similitud o conveniencia, y, en consecuencia, que empleemos términos generales de todos los grados; ocurre muchas veces que los más fáciles de formar, y los más útiles, son los más generales, al estar menos recargados en relación a las ideas o esencias que contienen, aunque en relación con los individuos a los que les son aplicables resulten más comprensivos. Podéis observar que los niños y los que apenas conocen la lengua que quieren hablar, o la materia de la que hablan, utilizan términos generales como cosa, planta, animal, en lugar de emplear los térmi-

---

[2] Por analogía con los caracteres sordos del álgebra, aquellos que precisan infinitos números para ser expresados exactamente. Ver nota 31 del libro II.

nos propios que desconocen. Es seguro que todos los nombres *propios* o individuales fueron originariamente *apelativos* o generales.

(* 4) *Filaletes.*—También hay palabras que los hombres no utilizan para significar una idea, sino la carencia o ausencia de una determinada idea, como nada, ignorancia, esterilidad.

Teófilo.—No veo por qué no se puede decir que hay ideas *privativas,* igual que hay verdades negativas, al ser positivo el acto mismo de negar. Antes ya lo había mencionado.

(* 5) *Filaletes.*—Sin entrar en una discusión sobre eso, y para acercarnos algo más al origen de todas nuestras nociones y conocimientos, será más útil observar cómo las palabras que se emplean para formar acciones y nociones totalmente alejadas de los sentidos, tienen su origen en las ideas sensibles, y de allí son *transferidas* a significaciones más abstrusas.

Teófilo.—Todo eso es debido a que nuestras necesidades nos han obligado a dejar el orden natural de las ideas, ya que, si no tuviésemos la preocupación de nuestros intereses, ese orden sería común a los ángeles, a los hombres y a todas las inteligencias en general, y debería ser nuestro guía; pero ha habido que arreglárselas con aquello que nos han proporcionado las ocasiones y los accidentes a los que nuestra especie está sujeta; y este último orden no nos da el *origen de las nociones,* sino, por así decirlo, la *historia de nuestros descubrimientos.*

Filaletes.—El análisis de las palabras puede enseñarnos por los nombres mismos ese encadenamiento, que no nos puede venir dado por las nociones, debido al motivo que habéis mencionado. Así las palabras siguientes: *imaginar, comprender, dedicarse, concebir, inculcar, asquear, turbación, tranquilidad,* etc., están tomadas todas ellas de las cosas sensibles, y aplicadas a determinados modos de pensar. En su primer significado, la palabra *espíritu* es el hálito, y *ángel* significa mensajero. Partiendo de eso podemos conjeturar qué tipo de nociones tenían quienes hablaron por primera vez dichas lenguas, y cómo la naturaleza sugirió inopinadamente a los hombres el origen y el principio de todos sus conocimientos mediante los nombres mismos.

Teófilo.—Ya os indiqué que en el *credo* de los hotentotes

se designó al Espíritu Santo por medio de una palabra que alude entre ellos a un viento benigno y dulce. Otro tanto sucede con casi todas las restantes palabras, aun cuando no siempre se lo pueda reconocer, porque muy frecuentemente las auténticas etimologías de las palabras se han perdido. Cierto holandés[3], poco afecto a la religión, abusó de esta verdad (según la cual los términos de teología, moral y metafísica originariamente vienen tomados a partir de cosas groseras) para poner en ridículo la teología y la fe cristiana en un pequeño diccionario flamenco, en el cual no daba a las palabras el significado que el uso exige, sino que las definía y las explicaba según lo que parecía tener de fuerza originaria cada término, volviéndolas en contra con malignidad; y como por otra parte había dado pruebas de impiedad, dicen que fue castigado en el Raspelhaus. No obstante, puede ser conveniente considerar esta *analogía entre las cosas sensibles e insensibles*, que sirvió de base para los *tropos:* esto se entenderá mejor considerando un ejemplo muy corriente proporcionado por el uso de las *preposiciones*, como *a*, *con*, *de*, *ante*, *en*, *fuera de*, *por*, *para*, *sobre*, *hacia*, que están todas ellas tomadas del lugar, la distancia y el movimiento, y aplicadas a continuación a todo tipo de cambios, órdenes, sucesiones, diferencias, conveniencias. «A» significa acercarse, como cuando se dice: yo voy *a* Roma. Pero como para fijar una cosa la acercamos a aquella a la cual la queremos unir, decimos que una cosa está fijada *a* otra. Y además, como existe una fijación inmaterial, por así decirlo, cuando una cosa va a continuación de otra por razones morales, decimos que lo que sigue a los movimientos y voluntades de alguien pertenece *a* esa persona que los tiene, como si mirase a esa persona para ir cerca de ella o con ella. Un cuerpo está *con* otro cuando están en un mismo lugar; pero también se suele decir que una cosa está *con* la que existe al mismo tiempo que ella, o dentro del mismo orden o parte de orden, o coincidiendo con ella a una misma acción. Cuando se viene *de* algún lugar, el lugar ha desempeñado el papel de nuestro objeto por las cosas sensibles que nos ha suministrado, y para nuestra memoria, que está repleta de dichas cosas, lo sigue siendo: por eso es que el objeto viene significado con la

[3] Se trata de Adrián Koerbagh, y su diccionario apareció en 1668.

preposición *de,* como si se dijese: se trata *de* eso, se habla *de* eso, es decir, como si se viniese de allí. Y ya que lo que está contenido en un lugar o en algún todo se apoya en él y desaparece con él, los accidentes son considerados parecidamente, como *en* el sujeto, *sunt in subjecto, inhaerent subjecto.* La partícula *sobre* se aplica asimismo al objeto; se dice que está *sobre* esta materia, más o menos como un obrero está sobre la madera o la piedra a la cual corta y da forma; y como todas estas analogías son extremadamente mudables y no dependen de nociones determinadas, es por ello que las lenguas varían mucho en la utilización de dichas *partículas* y *casos,* que suelen estar gobernados por las preposiciones, o al menos suelen estar subentendidas y virtualmente implicadas.

Capítulo II

SOBRE LA SIGNIFICACION DE LAS PALABRAS

(* 1) *Filaletes.*—Ya que las palabras son utilizadas por los hombres como signos de sus ideas, podemos preguntarnos primeramente cómo se ha llegado a determinar dichas palabras; llegamos a la conclusión de que no se debe a ninguna conexión natural existente entre algunos sonidos articulados y algunas ideas (pues en ese caso los hombres no tendrían más que una única lengua), sino a una *institución arbitraria,* en virtud de la cual una cierta palabra ha llegado a ser voluntariamente el signo de una cierta idea.

Teófilo.—Ya sé que entre las escuelas y en otros muchos lugares se tiene la costumbre de decir que las *significaciones* de las palabras son arbitrarias *(ex instituto),* y es verdad que no vienen determinadas por una necesidad natural, mas, sin embargo, no dejan de estarlo por razones naturales, en las que el azar tiene su parte, o morales, en las que interviene la elección. Acaso algunas lenguas artificiales son plenamente arbitrarias y dependen sólo de la elección, como se cree que lo fue la china, o como lo son las de Georgius Dalgarno [4] y el señor Wilkins, obispo de Ches-

[4] Georgius DALGARNO nació en Aberdeen y fue uno de los muchos autores

ter[5]. Pero aquellas que han llegado a constituirse a partir de lenguas ya conocidas, se deben a la elección, pero también a cuanto haya de natural y de azaroso en las lenguas que las fundamentan. Así es como la jerga de los ladrones ha sido elaborada para ser entendida únicamente por los de la propia banda, trátese del *Rothwelsch* alemán, como de la *lingua zerga* italiana, como del francés *narquois,* y, sin embargo, ha sido formada tomando a las lenguas corrientes como punto de partida, bien sea cambiando la significación usual de las palabras mediante metáforas, bien sea formando nuevas palabras por medio de una composición o derivación al gusto de ellos. Las lenguas se forman asimismo por medio del intercambio entre los diferentes pueblos, bien sea entremezclando libremente lenguas vecinas, o bien, como sucede mucho más frecuentemente, tomando una por base, y a continuación desfigurándola, alterándola, mezclándola y corrompiéndola, al desdeñar y cambiar aquello a lo que alude, e incluso al introducir nuevas palabras. La *lingua franca,* que se utiliza en el comercio en el Mediterráneo, proviene de la italiana, aunque no respeta las reglas de su gramática. Un dominico armenio, con el cual conversé en París[6], se había construido, o quizá había llegado a aprender de otros, una especie de *lingua franca,* que partía del latín, y que me pareció bastante inteligible, aun cuando en ella no hubiese casos ni tiempos ni otro tipo de flexiones, y la hablaba con facilidad, por haberse acostumbrado a ella. El padre Labbé[7], jesuita francés, muy sabio y conocido por muchas obras, hizo una lengua basada en el latín pero más sencilla y menos rígida, pese a lo cual estaba más reglamentada que la *lingua franca.* Escribió un libro a propósito de ella. En lo que respecta a las lenguas que existen desde hace mucho tiempo, apenas

---

que se ocuparon del problema de la constitución de un lenguaje filosófico. Su obra se titula *Ars signorum, vulgo Characteristica universalis et lingua philosophica,* y es de 1661. Se trata de un libro que ya entonces era difícil de encontrar.

[5] John WILKINS (1614-1672), que escribió un discurso polémico titulado Ecclesiastes (1646), y *El descubrimiento del nuevo mundo,* en el cual ya desarrollaba la hipótesis de los astros habitados, que más tarde haría popular Fontenelle. En su *Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668) intenta sustituir las palabras por cifras, de modo que se perdiesen las asociaciones entre ellas.

[6] El P. Antonio Nazareau, de Aprakuniq, que estuvo en París en febrero de 1674.

[7] El P. LABBÉ (1607-1667) publicó en 1663 una *Grammatica linguae universalis.* Nació en Bourges y murió en París.

hay alguna que no esté muy alterada en la actualidad. Esto resulta evidente si se la compara con los libros antiguos y con los testimonios que quedan de ella. El francés antiguo era más parecido al provenzal y al italiano, y el tudesco es comparable sobre todo con el francés, o más bien el románico denominado otrora *lingua romana rustica,* tal y como éste existía en el siglo IX d. C., en las fórmulas que el emperador Ludovico Pío utilizaba para sus juramentos, que nos han sido transmitidas por su pariente Nithard [8]. Por otra parte, apenas si se puede encontrar un francés, italiano o español tan antiguo. Pero para el tudesco o alemán antiguo existe el evangelio de Otfried, monje de Weissemburgo en aquellos tiempos, y que posteriormente ha sido publicado por Flacius, y que más recientemente quiso volver a editar Schilter [9]. Los sajones de la Gran Bretaña nos han dejado libros todavía más antiguos. Beda menciona una versión o paráfrasis del comienzo del Génesis, y de otras partes del Antiguo Testamento, escrita por un tal Caedmon [10]. No obstante, el libro más antiguo de las lenguas germánicas, y también de las restantes lenguas europeas, exceptuados el latín y el griego, es el Evangelio de los godos del Ponto Euxino, conocido como *Codex Argenteus* [11], que está escrito en caracteres muy peculiares, fue encontrado en el antiguo monasterio de los benedictinos en Werden, Westfalia, y ha sido llevado a Suecia, donde, como es lógico, se le conserva con el mismo cuidado que las Pandectas en Florencia [12], pese a que dicha versión haya sido realizada para los godos orientales, en un dialecto muy lejano al germánico escandinavo: y es que hay

[8] Nithard fue un historiador francés del siglo IX, que nos transmitió el texto romano y tudesco de los juramentos de Estrasburgo, hechos por Carlos el Calvo y Luis el Germánico, publicados por J. Bodin, République, libro V, 1578.

[9] El libro de los Evangelios fue traducido por Otfried de Wisemburgo en el 868: Flacius Illyricus lo publicó en 1571. En cuanto a Juan SCHILTER (1632-1707), fue un historiador y jurista alemán, que publicó un *Thesáurus antiquitatum teutonicarum, Verborum significatione y Glossarium allemanicum.*

[10] Dicha paráfrasis se remonta al siglo VII, y es citada en la *Historia eclesiástica* de BEDA EL VENERABLE (731), libro IV, capítulo 24. La *Paraphrasis poetica Geneseos,* de CAEDMON, fue editada en 1655 por Fr. Junius.

[11] El *Codex Argenteus* fue hecho en el siglo IV por el obispo URFILA; se trata de la traducción de la Biblia a la lengua gótica.

[12] Las Pandectas constituyen una recopilación de obras jurídicas hecha en cincuenta libros por el emperador Justiniano. La parte principal es de derecho civil, pero también hay otros textos legales. Las Pandectas suelen ser consideradas formadas por el Digesto y el Código.

indicios para pensar que los godos del Ponto Euxino originariamente proceden de Escandinavia, o cuando menos del Báltico. Sin embargo, la lengua o dialecto de esos antiguos godos es muy distinta del germánico moderno, aun cuando tenga un fondo lingüístico común. En cuanto al antiguo galo, si juzgamos a partir de la lengua que más se le parece, que es la del País de Gales, Cornualles y la baja Bretaña, era todavía más diferente; pero todavía lo es más el hibernés [13], el cual nos muestra huellas de un idioma británico, galo y germánico que es más antiguo. Todas esas lenguas provienen de una misma fuente, y pueden ser consideradas como alteraciones de una misma lengua, que podríamos llamar *céltica;* los antiguos denominaban celtas tanto a los germanos como a los galos. Y si continuamos más allá para investigar los orígenes del céltico, así como del latín y del griego, que tantas raíces comunes poseen con las lenguas germánicas o célticas, podemos llegar a conjeturar que todo eso depende del origen común a todos esos pueblos: los *escitas,* que llegaron del Mar Negro, pasaron el Danubio y el Vístula, instalándose una parte en Grecia y la otra en la Germania y la Galia; lo cual no es sino una derivación de la hipótesis que hace provenir a los europeos de Asia. Dando por supuesto que el *sarmático* coincide con el esclavón [14], resulta que por lo menos en su mitad tiene un origen germánico o común con el germánico. Y parece ser que también sucede algo similar incluso con el idioma finés, que es el de los más antiguos escandinavos, antes de que los pueblos germánicos, es decir, los daneses, suecos y noruegos, ocupasen la zona mejor de su territorio, la más cercana al mar; en cuanto al lenguaje de los *fineses,* o del nordeste de nuestro continente, que sigue siendo hablado por los lapones, se extiende desde el océano germánico, o mejor noruego, hasta casi el mar Caspio (aunque esté interrumpido por los esclavones, que se han intercalado entre ellos), y tiene parecido con el húngaro, el cual proviene de las tierras dominadas actualmente por los moscovitas. La lengua tártara, que, con todas sus variantes, ha

[13] Lengua de Hibernia, es decir, de Irlanda.
[14] El esclavón era el nombre que antiguamente se le daba a todo lo eslavo, aunque originariamente era el lenguaje de Esclavonia, Sarmacia es un país situado entre el Vístula y el Volga, y que fue destruido, en tanto reinado, por los godos en los siglos III-IV.

llenado todo el nordeste de Asia, parece que fue la lengua de los hunos y los cumanos, como asimismo lo es de los uzbecos o turcos, de los calmucos y de los mugales[15]. Ahora bien, todas esas lenguas escitas tienen muchas raíces comunes entre sí y con las nuestras, y sucede incluso que el árabe (bajo el cual se debe incluir el hebreo, el antiguo púnico, el caldeo, el siríaco y el etiópico que hablan los abisinios) tiene raíces tan numerosas y tan emparentadas con nuestras lenguas que todo ello no puede deberse únicamente al azar, ni tampoco al comercio por sí solo, sino a las migraciones de los pueblos. De manera que en todo esto no existe nada que contradiga, sino más bien cosas favorables, a la hipótesis del origen común de todas las naciones, y de una lengua radical y primitiva. Aun cuando el hebreo o el árabe se aproximen a ella más que ninguna otra lengua, no obstante, debe de haber sido muy alterada; y parece que el teutón es el idioma que ha conservado más de lo natural y, por hablar el lenguaje de Jacobo Boehme[16], de lo adámico. En efecto, si llegásemos a poseer la lengua primitiva en toda su pureza, o al menos conservada suficientemente como para poder ser reconocida, entonces tendrían que mostrarse todas las conexiones, bien físicas, bien debidas a la institución arbitraria, sabia y digna del primer Hacedor. Y aun suponiendo que nuestras lenguas sean derivadas, de todos modos en el fondo tienen en sí mismas algo primitivo, que proviene de su relación con ciertas palabras que son raíces nuevas formadas posteriormente por azar, pero respondiendo a motivaciones físicas. Algunos ejemplos de ello los tenemos en las que significan los sonidos de los animales, o que provienen de ellos. Así la palabra latina *coaxare,* que se atribuye a las ranas, se corresponde con el *couaquen* o *quaken* del alemán. Parece que, además, el ruido de dichos animales constituye el origen de otras palabras de la lengua germánica. En vista de que esos animales producen mucho ruido, a los discursos vanos y parlanchines se les aplica esa palabra, y se dice

[15] Parece ser que los mugales constituyen otra denominación para los mongoles.
[16] Jakob BOEHME (1575-1624), filósofo y místico que nació en la Alta Lusacia y fue zapatero en Sorliz. Leibniz alude más adelante a él, en el libro 4, capítulo 19. Leibniz relacionó lo adámico con el lenguaje originario y los lenguajes artificiales de Golius, Dalgarnus y Wilkins. Véase J. BOEHME, *Mysterium magnum,* 1640, cap. XIX, 22 y XXXV, 12 y 48-58, así como *Von dem dreyfachen Leben des Menschen,* 1660, cap. V, 85-86.

quakeler en diminutivo; pero parece que anteriormente esa misma palabra *quaken* era tomada en buen sentido, y aludía a todo tipo de sonidos que se hagan con la boca, incluida la propia palabra. Y teniendo en cuenta que dichos sonidos constituyen un testimonio de vida, y que por medio de ellos, antes que por la vista, se puede reconocer que hay algo vivo, de ahí proviene que en el antiguo alemán *quek* significase vida o viviente, según se puede comprobar en textos antiguos; y también quedan vestigios de ello en la lengua moderna, pues *Quecksilber* es azogue [17], y *erquicken* es confortar, es decir, como revivir o crear de nuevo, tras algún desfallecimiento o algún trabajo pesado. Asimismo en bajo alemán se denomina *Quäken* a algunas malas hierbas, que están vivas, por así decirlo, y están corrientes, como se dice en Alemania, las cuales se expanden y propagan con facilidad por los campos, perjudicando las semillas; y en inglés *quickly* significa prontamente, con viveza. En lo que respecta a estas palabras la lengua germánica puede ser considerada como primitiva, pues para imitar el sonido de las ranas los antiguos no necesitaron buscar por ningún lado otro sonido. Y respecto a otras muchas palabras parece suceder otro tanto. Parece, en efecto, que los antiguos germanos, los celtas y los demás pueblos entroncados con ellos, siguiendo una especie de instinto natural utilizaron la letra R para significar un movimiento violento y un ruido parecido a dicha letra. Así parece suceder en *ρεω*, fluo, *rinnen, rüren (fluere), rutir* (fluxión), Rhin, Ródano, Ruhr *(Rhenus, Rhodanus, Eridanus, Rura), rauben (rapere,* arrebatar), *Radt (rota), radere* (arrasar), *rauschen* (palabra difícil de traducir, que alude al ruido que producen las hojas o los árboles al paso de un animal o por causa del viento, y también al ruido que provoca una falda al arrastrarla), *reckken* (extender con violencia), del cual vienen *reichen*, que es esperar, y *der Rick,* que significa un bastón largo o pértiga que sirve para colgar algo, en esa especie de *platdütsch* o bajo sajón que se habla cerca de Brunswick; también como consecuencia *rige (reihe, regula, regere)* alude a una longitud o curso rectilíneo, y *reck* significa una cosa

---

[17] En francés vif-argent, es decir, plata viva, nombre que antiguamente se le daba al mercurio o azogue por su parecido con la plata y porque a su fluidez se le atribuía vida.

o persona muy extensa y larga, en particular un gigante, y con posterioridad un hombre poderoso y rico, como se muestra en el *reich* de los alemanes y en el *riche* o *ricco* de las lenguas derivadas del latín. En español *ricos hombres* son los nobles o principales; todo esto nos permite comprender cómo las metáforas, sinécdoques y metonimias han hecho que las palabras pasen de una significación a otra, sin que resulte posible siempre seguirles la pista. Ese ruido o movimiento violento se hace notar en *riss* (ruptura), con el cual están relacionados el latín *rumpo,* el griego *ῥήγυμι* el francés *arracher* y el italiano *straccio.* Y si la letra R significa naturalmente un movimiento violento, la letra L alude a uno más suave. Así, vemos que los niños y otras gentes, a las cuales la R les resulta demasiado dura y difícil para pronunciarla, la sustituyen por la L, diciendo, por ejemplo, mi levelendo padle. Dicho movimiento suave se muestra en *leben* (vivir), *laben* (confortar, hacer vivir), *lind, lenis, lentus* (lento), *lieben* (amar), *lauffen* (deslizarse con prontitud, como el agua que corre), *labi* (deslizar, *labitur uncta vadis abies* [18]) *legen* (poner suavemente), del cual viene *liegen,* acostar, *lage* o *laye* (un lecho, como un lecho de piedras, *lay-stein,* piedra en capas, arcilla), *lego, ich lese* (recojo lo que ha quedado puesto, es decir, lo contrario de poner, que significó después «yo leo», y entre los griegos significaba «yo hablo»), *laub* (hoja, cosa fácil de mover, a la que se refieren asimismo *lap, lid, lenken), luo, λύω (solvo), leien* (en bajo sajón), disolverse, fundirse como la nieve, de donde proviene el *Leine,* río de Hamburgo, el cual tiene su origen en países montañosos y aumenta mucho su caudal con el deshielo. Eso por no mencionar otra infinidad de apelativos similares, los cuales demuestran que en el origen de las palabras existe algo natural, algo que establece una relación entre las cosas y los sonidos y movimientos de los órganos de la voz; también a esto se debe que la letra L sirva para formar el diminutivo en el latín, en las lenguas derivadas del latín y en el alto alemán, cuando viene unida a otros nombres. No obstante, tampoco es posible defender que en todos los casos esto pueda ser señalado, pues el león, el lince y el lobo no tienen nada de dulces. Pero esto puede deberse a otro motivo, que es la velocidad *(lauf)*, la

[18] *Virgilio, Eneida,* VIII, 91: «La nave se desliza sobre las olas».

cual les hace temibles, y obliga a quien les ve a correr como si dijera a los demás: Lauf! (¡Huid!); además, a causa de diversos motivos accidentales y cambios, la mayor parte de los nombres están alterados sobremanera, y muy lejos de su pronunciación y significación originaria.

Filaletes.—Quizá algún ejemplo permitiría entender todo esto mejor.

Teófilo.—He aquí uno revelador, y que incluye otros muchos: se trata de la palabra *ojo,* y de las que se le parecen. Para hacerlo claro, empezaré desde un poco arriba. La primera letra, A, seguida de una pequeña aspiración, hace Ah, y como eso es una emisión de aire, que al principio provoca un sonido bastante claro, que después se va desvaneciendo, cuando la «a» y «h» no son muy fuertes, ese sonido significa naturalmente un soplo pequeño *(spiritum lenem).* De ahí han surgido ἄω, *aer, aura, haugh, halare, haleine,* ἄτμος, *athem, odem* (alemán). Pero como el agua también es un fluido, y también hace ruido, parece ser que se ha tomado Ah para designar el agua, haciéndolo más fuerte por medio de la reduplicación, es decir, *aha* o *ahha.* Los teutones, y otros pueblos celtas, han puesto como prefijo a uno y otro una W, para indicar mejor el movimiento; y así es como *weben, wind, viento,* indican el movimiento del aire, y *waten, vadum, water* el movimiento del agua o el movimiento en el agua. Pero volviendo a *Aha,* según acabo de decir, parece ser una especie de raíz que significa el agua. Los islandeses, que todavía conservan algo del teutonismo escandinavo, han hecho menos fuerte esta aspiración, y dicen *aa;* otros la han aumentado, y dicen *Aken* (entendiendo Aix, *Aquas grani),* al igual que hacen los latinos con su *aqua,* y los alemanes en algunas ocasiones, en las cuales dicen *ach* para indicar el agua en las palabras compuestas, como cuando dicen *Schwarzach* para significar agua negra, y *Biberach* para agua de los castores. En los títulos antiguos se decía *Wiseraha* en lugar de Wiser o Weser, y los habitantes antiguos decían *Wisurach,* lo cual fue transformado por los latinos en Visurgis, al igual que de Iler e Ilerach hicieron *Ilargus.* Los franceses han convertido *aqua aigues, auue* en eau, lo cual pronuncian *oo,* sin que apenas se note ya nada de su origen. Entre los germanos, *Auwe* y *Auge* significan hoy en día un lugar que el agua inunda con frecuencia, y que es propio para pastos, *locus*

irriguus, pascuus; pero más específicamente significa isla, como en el caso del monasterio de Reichenau *(Augia dives)*, y en otros muchos. Otro tanto debe suceder en muchos pueblos teutónicos y célticos, pues de ellos procede el que se denomine *Auge* u *Ooge, oculus,* a todo lo que esté aislado en una especie de llanura. Así se les designa a las manchas de aceite sobre el agua entre los alemanes; y para los españoles, *ojo* es un agujero. Pero *Auge, ooge, oculus, occhio,* etcétera, ha sido aplicado más específicamente al *ojo* por excelencia, que constituye ese agujero aislado y llamativo de la cara: y no hay duda de que el francés *oeil* proviene de lo mismo, aunque su origen no es tan inmediatamente recognoscible, a no ser por medio de la concatenación que acabo de describir; y parece que el ὄμμα y ὄψις de los griegos surge de la misma fuente. *Oe* o *Oeland* para los septentrionales es una isla, y en el hebreo existe una huella de lo mismo, pues «Ai» es una isla, Bochart [19] creyó que los fenicios sacaron de ahí el nombre que dieron al mar Egeo, que está lleno de islas. Augere, aumento, también viene de *auue* o *auge,* es decir, de la efusión de las aguas; en el antiguo sajón, asimismo, *ooken* y *auken* era aumentar, y cuando se hablaba del emperador se traducía *augustus* por *ooker.* El río que pasa por Brunswick, que proviene de las montañas del Hartz, y que por consiguiente está sometido a súbitas crecidas, se llama Ocker, y en ocasiones *Ouacra.* Y diré de pasada que los nombres de los ríos merecerían una investigación particular, pues al proceder ordinariamente de la más lejana antigüedad conocida, indican lo mejor que podemos conocer: cuál era el viejo lenguaje y cómo eran los antiguos habitantes. En general, como las lenguas constituyen el monumento más antiguo de los pueblos, anterior a la escritura y a las artes, nos permiten conocer mejor el origen de las cognaciones y de las migraciones. Si llegásemos a conocer bien las etimologías sería muy curioso y de gran importancia, pero es necesario comparar lenguas de muy diversos pueblos, y no dar saltos demasiado grandes de una nación a otra que esté excesivamente alejada de ella sin que hayan sido verifica-

[19] Samuel BOCHART, que nació en Rouen en 1599 y murió en Caen en 1667. Orientalista y pastor de la Iglesia Reformada Francesa. Escribió *Geographia sacra seu Paley et Chanaan* (1646), y *Hierozoicon... de animalibus sacrae scripturae* (1663).

dos con cuidado, para lo cual debemos servirnos de aquellos pueblos intermedios que tengamos como testimonio de ellas. Por lo general no hay que otorgar a las etimologías ninguna credibilidad hasta que concurran en lo mismo multitud de indicios; lo contrario sería goropizar.

Filaletes.—¿Goropizar? ¿Qué significa eso?

Teófilo.—Esta palabra surge de las etimologías extrañas y a menudo ridículas de un sabio médico del siglo XVI, Goropius Becanus [20], las cuales se han hecho proverbiales; no obstante ello, no estuvo muy errado al pretender que la lengua germánica, a la que denomina címbrica, tiene tantos indicios, e incluso más que el hebreo, de su primitivismo. Recuerdo que el excelente filósofo Claubergius [21] escribió un corto ensayo sobre los orígenes de la lengua germánica, el cual nos obliga a echar de menos todo cuanto había prometido al respecto. Yo mismo he pensado algo al respecto, aparte de animar a trabajar en ello a Gerardus Meierus [22], teólogo de Bremen, el cual efectivamente así lo hizo, aunque su labor se ha visto interrumpida por la muerte. Espero, no obstante, que el público podrá sacar provecho alguna vez de dichos trabajos, como asimismo de los de Schilter, célebre jurisconsulto de Estrasburgo que también acaba de morir [23]. Por lo menos, lo que es seguro es que la lengua y la antigüedad teutónica tienen su parte en la búsqueda de los orígenes, costumbres y antigüedad europeas. Me gustaría que otros sabios llevasen a cabo algo parecido en relación con las lenguas valona, vasca, eslavónica, finesa, turca, persa, armenia, georgiana, etc., para poner mejor de manifiesto la armonía que existe entre

[20] Goropius BECANUS, o Jean BÉCAN VAN Gorp (1518-1572), nació en el Brabante, y fue un germanista que pretendió que la lengua flamenca era la primitiva. Escribió *Hermathena* (1580). Véase pág 25, *Linguae cimbricae excellentia*, en *Opera*, 1580.

[21] Johannes CLAUBERG nació en Sollingen en 1622 y murió en 1665. Cartesiano, su obra principal fue la *Ontosophia* (1647), que tuvo posteriormente sucesivas ediciones corregidas. En lo referente a lingüística, en 1663 publicó *Ars etymologica Teutonum*, que Leibniz recoge en sus *Collectanea etymologica*, 1717, y también las *Meditationes et Collectanea Linguae Teutonicae* (1663).

[22] Gerardus MEIER (1646-1708), que escribió, aunque no se llegó a publicar, un *Glossarium linguae saxonicae*. Ver Leibniz, *Collectanea etymologica*, 1717, prefacio, 52-53. En cuanto al texto aludido parecen ser los *Unvorgreiftliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (1697?).

[23] Ver nota 9 de este mismo libro. No se debe confundir a Juan Schilter con Godofredo, que también era jurisconsulto.

ellas, lo cual sería útil en particular, como acabo de señalar, para aclarar el origen de las naciones.

(* 2) *Filaletes.*—Este proyecto tiene mucha importancia, pero ya es tiempo de que dejemos *lo material de las palabras* y vayamos a lo formal, es decir, a la significación que es común a las diversas lenguas. Primeramente debéis reconocer que cuando un hombre habla a otro, lo que intenta es proporcionar signos de sus propias ideas, pues no puede aplicar las palabras a cosas que no conoce. Y mientras un hombre no tenga ideas propias no debe dar por supuesto que sean conformes a las cualidades de las cosas, o a las ideas de otro.

Teófilo.—No obstante, es frecuente que uno pretenda hablar más bien de las ideas ajenas que de las propias, como casi siempre les sucede a los laicos, cuya fe es implícita. Reconozco, sin embargo, que siempre se puede entender algo general en lo que se habla, aunque el pensamiento expresado esté sordo y vacío de inteligencia; cuando menos se suele tener cuidado en alinear las palabras según la costumbre de los demás, contentándose con creer que se puede llegar a entender su sentido si fuese necesario. Así que a veces no se es sino un puro trujimán de pensamientos, pues no se expresan sino los pensamientos de otro, al igual que hace una letra; y esto sucede más a menudo de lo que se cree.

(* 3) *Filaletes.*—Tenéis razón al precisar que siempre se entiende algo general, por idiota que se sea. Un niño, al no haber entendido en lo que alude al decir *oro* más que un color amarillo brillante, atribuye el nombre de oro a ese color cuando lo ve en la cola de un pavo real; otros, por el contrario, exigirían además las cualidades de muy pesado, fusible y maleable.

Teófilo.—Estoy de acuerdo; mas a menudo la idea que se tiene del objeto del cual se habla es aún más general que la de este niño, y no tengo la menor duda de que un ciego puede hablar pertinentemente de los colores, e incluso componer un discurso en elogio de la luz, a la cual no conoce, tan sólo porque ha llegado a experimentar sus efectos y las circunstancias que la rodean.

(* 4) *Filaletes.*—Esto que señaláis es muy cierto. Sucede con frecuencia que los hombres aplican sus pensamientos más a las palabras que a las cosas, y existen no sólo niños,

sino hombres hechos y derechos, que hablan como papagayos, porque han aprendido la mayor parte de las palabras sin haber sabido antes las ideas que significan. (* 5) A pesar de ello los hombres pretenden ordinariamente aludir a sus propios pensamientos, y atribuyen además a las palabras una relación secreta con las ideas ajenas y con las cosas mismas. Si en nuestro interlocutor los sonidos estuviesen asignados a ideas diferentes, estaríamos hablando dos idiomas; y no nos detenemos lo suficiente en pensar cuáles son las ideas de los demás, dando por supuesto que nuestra idea es la más común, la misma que los hombres sabios del lugar hacen corresponder a dicha palabra. (* 6) Esto ocurre muy particularmente en lo que respecta a las ideas simples y a los modos, pero sobre todo en lo referente a las sustancias, cuyas palabras se cree significan la realidad de las cosas.

Teófilo.—Las sustancias y los modos están representados al igual por ideas; y las cosas, lo mismo que las ideas, están indicadas en ambos casos por palabras; de manera que apenas si veo diferencia, si no es que las ideas de las cosas sustanciales y de las cualidades sensibles son más fijas. Por lo demás, a veces ocurre que nuestras ideas y pensamientos son la materia de nuestro discurso, y constituyen la cosa que se quiere significar; las nociones reflexivas intervienen más de lo que se cree en las nociones de las cosas. Incluso en ocasiones hablamos de las palabras materialmente, sin que podamos poner en el lugar que ocupan alguna significación, o relación con ideas o cosas; lo cual sucede no sólo cuando hablamos como gramáticos, sino también cuando se habla como los diccionarios, dando la explicación de un nombre.

Capítulo III

SOBRE LOS TERMINOS GENERALES

(* 1) *Filaletes.*—Aun cuando sólo existan cosas particulares, no por ello la mayor parte de las palabras dejan de ser *términos generales,* ya que es imposible que (* 2) cada cosa particular pueda poseer un nombre particular y distinto, pues para ello sería necesaria una memoria prodigiosa, en comparación con la cual la de algunos generales, que son capaces de llamar a todos los soldados por su nombre, sería una bagatela. Si cada animal, cada planta, e incluso cada hoja de planta, cada grano, e incluso cada grano de arena que necesitásemos nombrar, debieran poseer su nombre, el problema se prolongaría al infinito. ¿Y cómo se podrían nombrar las partes de las cosas sensiblemente uniformes, como el agua o el hierro, (* 3) aparte de que dichos nombres resultarían inútiles, pues la finalidad principal del lenguaje consiste en despertar en el espíritu del que me escucha una idea semejante a la mía? Por tanto, basta con la semejanza tal y como viene dada por los términos generales. (* 4) Las palabras particulares por sí mismas no bastarían para extender nuestros conocimientos, ni para predecir el futuro en función del pasado, ni para hablar de un individuo en base a otro. (* 5) A pesar de

todo lo anterior, a veces necesitamos mencionar algunos individuos particulares de nuestra especie, y para ello nos servimos de los *nombres propios;* también los utilizamos para los países, ciudades, montañas y demás distinciones de lugar. Y los chalanes dan nombres propios a sus caballos, como Alejandro a su Bucéfalo, para poder distinguir tal o cual caballo en particular cuando no está a su vista.

Teófilo.—Estas observaciones están muy bien, y algunas de ellas están de acuerdo con cuanto acabo de decir. Pero yo añadiría, como ya he recalcado, que *de ordinario los nombres propios han sido apelativos,* es decir, nombres generales en su origen, como Bruto, César, Augusto, Capitón, Léntulo, Pisón, Cicerón, Elba, Rhin, Ruhr, Lena, Ocker, Bucéfalo, Alpes, Brenner o Pirineos, pues, como es sabido, el primer Bruto recibió dicho nombre debido a su estupidez aparente, César era el nombre de un niño extraído del vientre de su madre mediante una cesárea, Augusto era un nombre de veneración, Capitón significa cabeza grande, como asimismo Bucéfalo, y Léntulo, Pisón y Cicerón fueron nombres que primitivamente se les daba los que cultivaban en particular algunos tipos de legumbres. Ya mencioné lo que significan los nombres de los ríos Rhin, Ruhr, Lena y Ocker; y, como es sabido, a todos los ríos en Escandinavia se les sigue llamando *elbes. Alpes* son montañas cubiertas de nieve (que se corresponde con *album, blanco),* y Brenner o Pirineos significan una gran altura, pues *bren* era alto o jefe (como *Brennus)* en celta, y entre los bajos sajones *brinck* es altura, y entre Alemania e Italia existe un Brenner, al igual que los Pirineos están entre las Galias y España. Por tanto, me atrevo a afirmar que originariamente casi todas las palabras son términos generales, ya que será muy extraño que se llegue a inventar un nombre a propósito para señalar a un determinado individuo sin alguna razón. Resulta posible mantener que los nombres de los individuos eran nombres de especie, otorgados preferentemente, o de cualquier otra manera que sea, a algún individuo, como el nombre de *cabezón* se le daba al que tenía la cabeza mayor de todo el pueblo, o que al menos así era considerado. Asimismo los nombres de los géneros son atribuidos a las especies, es decir, que nos contentamos con términos más generales o más vagos para designar a especies más particulares, cuando no nos preocupamos

demasiado por las diferencias. Por ejemplo, nos damos por satisfechos con el nombre general de ajenjo, pese a que existen tantas especies de ello que uno de los Bauhin [24] ha escrito todo un libro a propósito de ellas.

(* 6) *Filaletes.*—Vuestras reflexiones sobre el origen de los *nombres propios* son muy exactas; pero en lo que respecta a los *nombres apelativos* o generales, reconoceréis sin duda que las palabras llegan a ser generales cuando son signos de ideas generales, y las ideas son generales cuando por medio de la abstracción separamos de ellas el tiempo, el lugar o cualquier otra circunstancia que pudiera *determinarlas* a una u otra existencia particular.

Teófilo.—No estoy en desacuerdo con una utilización así de la abstracción, pero sucede más bien cuando ascendemos de las especies a los géneros, y no de los individuos a las especies. Por paradójico que pueda parecer, nos resulta imposible tener un conocimiento de los individuos y encontrar exactamente el modo de *determinar* la individualidad de cada cosa, a no ser que la conservemos a ella misma; pues todas las circunstancias se pueden reproducir; las diferencias mínimas nos resultan insensibles; el lugar y el tiempo, lejos de ser ellos los que determinan por sí mismos, tienen más bien necesidad de ser determinados por la cosas que contienen. Lo más notable en todo esto es que la individualidad implica el infinito, y sólo quien puede comprender éste llegará a tener el conocimiento del principio de individuación de tal o cual cosa; lo cual se debe a la influencia (bien entendida) de todas las cosas del universo unas sobre otras. Si los átomos de Demócrito existiesen efectivamente, lo anterior sería falso; pero en ese caso tampoco habría ninguna *diferencia* entre dos individuos *diferentes* con la misma figura y el mismo tamaño.

(* 7) *Filaletes.*—No obstante, es evidente que las ideas que los niños se forman de las personas con las que hablan (por fijarnos en este ejemplo) son parecidas a dichas personas, y sin embargo, solamente son particulares. Las ideas que poseen de su nodriza y de su madre están perfectamente trazadas en sus espíritus, y los nombres de *nodriza* y *mamá* que los niños utilizan se refieren exclusivamente a

[24] Jean BAUHIN (1541-1613), botánico suizo. Entre sus obras está *De plantis absinthii nomen habentibus* (1595).

dichas personas. Cuando a continuación el tiempo les obliga a darse cuenta que existen otros muchos seres que se parecen a su padre y a su madre, entonces llegan a formarse una idea en la cual ven que todos esos seres particulares participan por igual, y al igual que los demás le dan el nombre de hombre. (* 8) Por la misma vía adquieren los nombres y las nociones más generales; por ejemplo, la idea nueva de animal no se constituye por ningún tipo de adición, sino tan solo dejando aparte la figura o las propiedades específicas del hombre, y quedándose sólo con un cuerpo vivo, con capacidad de sentir y con movilidad espontánea.

Teófilo.—Muy bien; pero eso no demuestra más que lo que acabo de decir: pues al igual que el niño consigue llegar por medio de la abstracción desde la idea de hombre a la idea de animal, asimismo llega desde aquella idea específica que percibía en su padre, en su madre y en otras personas, a la de naturaleza humana. Para llegar a saber que no poseía una idea precisa del individuo nos basta con tener en cuenta que un parecido moderado sería suficiente para engañarle con facilidad, haciéndole tomar por madre suya a una persona que no lo fuese. Ya conocéis la historia del falso Martin Guerre [25], que llegó a engañar con su parecido a la propia mujer y a los parientes más próximos del verdadero, gracias a su habilidad, y que tuvo en un compromiso a los jueces incluso después de que el verdadero hubiese aparecido.

(* 9) *Filaletes.*—Todo el misterio del género y las especies, que tanto escándalo organiza en las escuelas, y que fuera de ellas apenas si se tiene en cuenta, con mucha razón; todo ese misterio, como decía, se reduce exclusivamente a la formación de ideas abstractas más o menos extensas, a las que se les hace corresponder ciertos nombres.

Teófilo.—El arte de clasificar las cosas en géneros y en especies tiene una gran importancia, y lo mismo es útil para el juicio que para la memoria. Ya conocéis la importancia que tiene en botánica, y ello sin hablar de los anima-

[25] Martín GUERRE fue un aventurero vasco que al volver a su hogar se encontró con que había sido suplantado por un tal Arnaud du Tilh, el cual había sido plenamente aceptado por la familia de Guerre. El proceso acabó con la ejecución del suplantador.

les y demás sustancias, como asimismo sin mencionar los seres morales nocionales, como algunos los denominan. Buena parte del orden depende de esto, y muchos autores famosos escriben de tal manera que todo su discurso puede quedar reducido en divisiones y subdivisiones, de acuerdo con un método que se relaciona con el de los géneros y las especies, y que no sólo sirve para recordar las cosas, sino también para descubrirlas. Quienes disponen todos los tipos de nociones según titulaciones o predicamentos subdivididos llevan a cabo algo muy útil.

(* 10) *Filaletes.*—Al definir las palabras, utilizamos el género o término general más cercano; con ello nos ahorramos el trabajo de enumerar las diferentes ideas simples que vienen significadas por dicho género, y quizá también la verguenza de no poder llevar a cabo dicha enumeración. Pero aunque la forma de definir más breve sea mediante el *género* y la *diferencia,* tal y como hablan los lógicos, opino que es dudoso que también sea la mejor: cuando menos no resulta la única. En la definición que afirma que el hombre es un animal racional (definición que quizá no sea la más exacta, pero que sirve bastante bien para lo que ahora pretendemos), en el lugar de la palabra animal podría ponerse a cambio su definición. Esto demuestra la poca necesidad de la regla según la cual *una definición debe estar compuesta de género y diferencia,* y las escasas ventajas que se deducen de respetarla estrictamente. Del mismo modo las lenguas no siempre están formadas de acuerdo con las reglas de la lógica, de forma que la significación de cada término pudiera quedar expresada clara y exactamente por otros dos términos. Quienes mantienen esa regla cometen el error de proporcionarnos muy pocas definiciones que estén de acuerdo con ella.

Teófilo.—Estoy de acuerdo con vuestras observaciones; no obstante, quizá resultase conveniente por múltiples motivos que las definiciones pudiesen llegar a ser de sólo dos términos: esto permitiría abreviar muchísimo, y todas las divisiones quedarían reducidas a dicotomías, que son el mejor tipo de divisiones, y que favorecen mucho la invención, el juicio y la memoria. Yo no creo que los lógicos, pese a todo, exijan siempre que el género o la diferencia venga expresado en una sola palabra; por ejemplo, el término *polígono regular* puede ser tomado como un género

del cuadrado, y en lo que respecta a la figura del círculo, el género podría ser una figura plana y curvilínea, con lo cual la diferencia consistiría en que los puntos de la línea tratada distan por igual de un cierto punto al que se denomina centro. Por lo demás, también conviene señalar que con mucha frecuenciá el *género* puede ser transformado en *diferencia*, y la *diferencia* en *género*, por ejemplo: el cuadrado es un cuadrilátero regular, de manera que parece que el género y la diferencia sólo difieren entre sí al modo en que difieren el sustantivo y el adjetivo; como si en lugar de decir que el hombre es un animal racional el lenguaje nos autorizase a decir que es un *racional animalizado*, es decir, una sustancia racional dotada de naturaleza animal; en cambio, los genios serían sustancias racionales cuya naturaleza no es animal, es decir, común con las bestias. Este cambio del género por las diferencias depende de la variación del orden en el que se establecen las subdivisiones.

(* 11) *Filaletes*.—De todo cuanto acabo de decir se deduce que *general* y universal es aquello que no pertenece a la existencia de las cosas, sino que depende del entendimiento. (* 12) Y las esencias de cada especie no son más que ideas abstractas.

Teófilo.—No veo bien esta deducción, pues la generalidad consiste en el parecido de las cosas singulares entre sí, y dicho parecido es una realidad.

(* 13) *Filaletes*.—Ahora mismo iba a deciros que esas especies están basadas en similitudes.

Teófilo.—Entonces, ¿por qué no habríamos de buscar también la esencia de los géneros y las especies?

(* 14) *Filaletes*.—Os mostraréis menos sorprendido al oírme decir que las esencias son creación del entendimiento, al menos si se admite que existen ideas complejas, las cuales a menudo son colecciones distintas de ideas simples, según el espíritu de las diversas personas, y así lo que para uno es *avaricia* para el otro no lo es.

Teófilo.—Reconozco que en pocos puntos he entendido menos la fuerza de vuestras deducciones que aquí, y eso me produce preocupación. Si los hombres divergen sobre el nombre, ¿cambia eso las cosas o sus semejanzas? Si uno aplica el nombre de avaricia a una cierta semejanza, y otro a otra, se tratará de dos especies diferentes designadas con un mismo nombre.

Filaletes.—Dentro de la especie de las sustancias, que nos es la más familiar y que conocemos de manera muy íntima, ha habido discusiones frecuentemente sobre si el fruto que una mujer ha dado al mundo era un hombre, hasta el punto de poner en duda si había que alimentarle y bautizarle; esto no hubiese podido suceder si la idea abstracta o esencia, a la cual corresponde el nombre de hombre, fuese producto de la naturaleza, y no ya una colección insegura y diversa de ideas simples, que el entendimiento junta y que, tras haberla generalizado mediante la abstracción, nombra. De manera que en el fondo cada idea distinta, formada a base de abstracción, es una esencia distinta.

Teófilo.—Perdonad que os diga que tengo dificultades para entender vuestras expresiones, por su falta de ligazón. Si no siempre nos resulta posible decidir sobre las semejanzas del interior partiendo de lo exterior, ¿acaso por ello dichas semejanzas dejan de existir en la naturaleza? Cuando se duda sobre si un hombre es un monstruo, es señal de que se duda si tiene razón. En cuanto se llegue a saber que la posee, los teólogos darán la orden de bautizarlo, y los jurisconsultos de alimentarlo. Puede haber discusiones sobre las especies más ínfimas, al considerarlas lógicamente, ya que son variables en función de accidentes que tienen lugar dentro de una misma especie física o tribu de generación; pero tampoco es necesario determinarlas; podemos incluso hacerlas variar infinitamente, como se muestra en la gran variedad existente de naranjas y limones, que los expertos saben denominar y distinguir. También resultaba evidente en los tulipanes y claveles, cuando dichas flores estaban de moda. Por lo demás, el que los hombres junten o no tales ideas, e inclusive el que la naturaleza las junte actualmente o no, eso apenas afecta a las esencias, géneros o especies, puesto que sólo atañe a las posibilidades, las cuales son independientes de nuestro pensamiento.

(* 15) *Filaletes.*—Ordinariamente se da por supuesta una constitución real de la especie de cada cosa, y está fuera de duda que debe de existir, para que dependan de ella cada conjunto de ideas simples o de cualidades coexistentes en dicha cosa. Pero como resulta evidente que las cosas están clasificadas en *tipos* o *especies,* de acuerdo con ciertos nombres, únicamente porque concuerdan con ciertas ideas abstractas, a las cuales les ha sido asignado dicho

nombre, por tanto la *esencia* de cada género o especie no es más que la idea abstracta significada por el nombre general o específico, y siempre veremos que la palabra esencia, tal y como generalmente es utilizada, siempre comporta eso. Según mi opinión, no estaría mal designar esos dos tipos de esencias por nombres diferentes, llamando a la primera *esencia real* y a la segunda *esencia nominal.*

Teófilo.—Me parece que innováis excesivamente en vuestras expresiones. Hasta aquí se ha hablado con razón de definiciones nominales y causales, pero que yo sepa nunca se habían mencionado esencias distintas a las reales, a menos que por esencias nominales se entienda esencias falsas e imposibles, que parecen ser esencias pero que en verdad no lo son, como sería, por ejemplo, la de un decaedro regular, es decir, un cuerpo regular comprendido según diez planos o hedros. En el fondo la esencia no es otra cosa que la posibilidad de aquello que se propone. Lo que viene supuesto como posible se expresa en la definición; pero dicha definición sólo es nominal, al menos cuando no expresa simultáneamente la posibilidad de lo definido, pues en tal caso podemos dudar de que esa definición exprese algo real, es decir, posible, hasta que la experiencia venga en nuestro auxilio para permitirnos conocer *a posteriori* dicha realidad, cuando la cosa efectivamente está en el mundo; esto sólo puede bastar a falta de la razón, la cual nos permitiría conocer su realidad *a priori* exponiendo la causa o la generación posible de la cosa definida. Por tanto, no depende de nosotros el poder juntar las ideas a nuestro arbitrio, salvo que dicha combinación esté justificada por la razón, que la demuestra posible, o por la experiencia, que la muestra actual, y, por consiguiente, también posible. Asimismo, para distinguir mejor la esencia de la definición hay que considerar que de la cosa no existe más que una esencia, y, sin embargo, hay varias definiciones que expresan una misma esencia, al modo en que una misma estructura o una misma ciudad pueden ser representadas por diferentes escenografías, según los diferentes lados desde los cuales se la mire.

(* 18) *Filaletes.*—Creo que reconoceréis que lo real y lo nominal son siempre iguales en las ideas simples y en las ideas de los modos, pero que en las ideas de las sustancias son diferentes por completo. Una figura que limita un

espacio mediante tres líneas es la esencia del triángulo, tanto real como nominal, pues ya no es tan sólo la idea abstracta a la cual corresponde el nombre general, sino la esencia o el ser propio a la cosa, o el fundamento del cual proceden sus propiedades, y al cual le están ligadas. Mas respecto al oro sucede de manera muy diferente: la constitución real de sus partes, de la que depende el color, el peso, la fusibilidad, la estabilidad, etc., nos resulta desconocida, y al no tener idea de ella tampoco tenemos nombre que sea signo de ella. No obstante, dichas cualidades son las que hacen que a dicha materia la llamemos oro, y constituyen así su esencia nominal, es decir, lo que da derecho al nombre.

Teófilo.—Yo preferiría decir, de acuerdo con el uso corriente, que la esencia del oro es lo que le constituye y le da sus cualidades sensibles, que permiten reconocerlo y forman su *definición nominal,* mientras que si pudiésemos llegar a explicar dicha contextura o constitución interna tendríamos su *definición real y causal.* No obstante, a veces también la definición nominal llega a ser real, aunque no por sí misma (pues no nos permite conocer *a priori* la posibilidad o la generación de los cuerpos), sino por la experiencia, porque experimentamos que existe un cuerpo en el cual todas esas cualidades aparecen juntas: sin esto podríamos poner en duda que tanto peso fuese compatible con tanta maleabilidad, como también podemos poner en duda hoy por hoy si es compatible con la naturaleza un cristal maleable en frío. Tampoco soy de vuestra opinión en lo referente a que haya diferencia entre las ideas de las sustancias y las ideas de los predicados, como si las definiciones de los predicados (es decir, de los modos y de los objetos de las ideas simples) fuesen siempre reales y nominales al mismo tiempo, mientras que las de las sustancias no fuesen más que nominales. Estoy de acuerdo en que resulta más difícil llegar a poseer definiciones reales de los cuerpos, que son seres sustanciales, porque su contextura es menos sensible. Pero no sucede así para todas las sustancias: de las sustancias verdaderas, o unidades, como Dios y el alma, tenemos un conocimiento igual de íntimo que el que tenemos de la mayor parte de los modos. Por otra parte existen predicados tan poco conocidos como la contextura de los cuerpos: pues, por ejemplo, el amarillo o lo

amargo son objeto de ideas o fantasías simples, y, no obstante, de ellos no poseemos más que un conocimiento confuso, lo cual sucede incluso en las matemáticas, en las cuales un modo puede tener tanto una definición nominal como una real. Pocos han sido los que han explicado suficientemente bien la diferencia entre estas dos definiciones, la cual nos debe permitir discernir asimismo la esencia y lo propio de la cosa. En mi opinión dicha diferencia consiste en que la real nos permite ver la posibilidad de lo definido, y la nominal no: la definición de dos rectas paralelas, que afirma que están en un mismo plano y no se encuentran aunque se las prolongue infinitamente, no es más que una definición nominal, pues en principio se puede dudar de que ello sea posible. Pero en cuanto hemos llegado a comprender que en un plano se puede llevar una recta paralela a otra dada, con tal de tener cuidado en que la punta de la pluma que describe la paralela permanezca siempre a la misma distancia de la dada, inmediatamente veremos que también lo anterior era posible, y por qué las dos paralelas tienen la propiedad de no encontrarse nunca, que era la definición nominal; lo cual sólo caracteriza al paralelismo cuando las dos líneas son rectas, mientras que si por lo menos una de ellas fuese curva, podrían ser de tal naturaleza que nunca se pudiesen encontrar, y, sin embargo, no por ello serían paralelas [26].

(* 19) *Filaletes.*—Aunque la esencia fuese algo diferente que la idea abstracta, no por ello dejaría de ser como antes ingenerable e incorruptible. Un unicornio, una sirena,, un círculo exacto no pueden estar en el mundo.

Teófilo.—Ya os dije antes que las esencias son perpetuas, porque se refieren únicamente a lo posible.

---

[26] En la época de Leibniz se hicieron numerosos intentos para demostrar el V postulado de Euclides relativo a las paralelas, y uno de los recursos utilizados consistió precisamente en reducir la definición de paralelismo a la equidistancia entre todos los puntos de dos rectas de un plano, tomados dos a dos. Pero la existencia de estas dos rectas, aunque a Leibniz le parezca inmediatamente posible, ya da por supuesto el axioma del paralelismo. Wallis, cuyos trabajos matemáticos Leibniz conoció, fue el autor más importante de la época al respecto.

Capítulo IV

SOBRE LOS NOMBRES DE LAS IDEAS SIMPLES

(* 2) *Filaletes.*—Confieso que siempre opiné que la formación de los modos era algo arbitrario; pero en cuanto a las ideas simples y a las sustancias, siempre estuve persuadido de que, aparte de la posibilidad, dichas ideas debían significar una existencia real.

Teófilo.—No veo ninguna necesidad de ello. Dios tiene las ideas antes de crear los objetos de dichas ideas, y nada impide que pueda comunicar esas ideas a las criaturas inteligentes: ni siquiera existe una demostración exacta de que los objetos de nuestros sentidos, y las ideas simples que los sentidos nos presentan, estén fuera de nosotros. Esto hay que tenerlo en cuenta sobre todo respecto a los que creen, con los cartesianos y con nuestro célebre autor, que nuestras ideas simples de las cualidades sensibles no tienen parecido con lo que está fuera de nosotros en los objetos: por lo tanto no existe nada que obligue a esas ideas a estar fundamentadas en alguna existencia real.

(* 4, 5, 6, 7) *Filaletes.*—Al menos reconoceréis la diferencia que existe entre las ideas simples y las compuestas, según la cual los nombres de las *ideas simples* no pueden ser definidos, mientras que los de las ideas compuestas sí, ya

que las definiciones deben contener más de un término, y cada uno de ellos significar una idea. Así se puede ver qué es lo que puede ser definido y qué es lo que no, y por qué las definiciones no pueden prolongarse infinitamente; lo cual hasta ahora nadie había señalado, por lo que conozco.

Teófilo.—Yo también he recalcado, en el pequeño *Ensayo sobre las ideas*[27], publicado en las Actas de Leipzig hace casi veinte años, que los términos simples no pueden ser definidos nominalmente: pero al mismo tiempo precisé que los términos que sólo son simples en referencia a nosotros (porque no poseemos los medios para llevar a cabo el análisis de los mismos hasta las percepciones elementales de las cuales se componen), tales como calor, frío, amarillo, verde, etc., pueden aceptar una definición real, que explicaría la causa de ellos: así es como la definición real de *verde* consiste en estar compuesto de azul y amarillo mezclados en profundidad, pese a que el verde no pueda poseer una definición nominal en la cual sean recognoscibles ni el azul ni el amarillo. En cambio, los términos que son simples en sí mismos, es decir, cuya concepción es clara y distinta, no pueden tener ninguna definición, ni nominal ni real. En ese pequeño *Ensayo,* aparecido en las Actas de Leipzig, podréis encontrar buena parte de la doctrina referente al entendimiento, explicada en forma resumida.

(* 7,8) *Filaletes.*—Sería conveniente explicar y establecer lo que puede ser definido y lo que no. Me siento inclinado a pensar que por no tener en cuenta esto, a menudo se suscitan grandes disputas y se introducen muchos galimatías en los discursos de los hombres. Esos célebres nudos gordianos, con los cuales se organiza tanto escándalo en las escuelas, provienen de no haber considerado esta diferencia que existe en las ideas. Incluso los mayores maestros en dicho arte se han visto obligados a dejar sin definir la mayor parte de las ideas simples, y cuando han intentado hacerlo no han tenido éxito. ¿Hay medio, por ejemplo, de que el espíritu del hombre llegue a inventar un galimatías más fino que aquel que está impli-

---

[27] Se trata nuevamente de las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (1684).

cado en la definición de Aristóteles: *el movimiento es el acto de un ser en potencia, en tanto está en potencia* [28]? (* 9) Y los modernos, que definen el *movimiento* como el *paso* de un lugar a otro, lo único que hacen es poner una palabra sinónima en el lugar de otra.

Teófilo.—En una de nuestras anteriores entrevistas ya indiqué que hacéis pasar por simples muchas ideas que no lo son. Una de ellas es la de *movimiento,* que creo se puede definir; y la definición que afirma que es un cambio de lugar no es nada desdeñable. En cuanto a la definición de Aristóteles, no es tan absurda como podría pensarse, con tal de que nos demos cuenta de que el término griego κίνεσις no tiene en él el mismo sentido que lo que designamos por *movimiento,* sino más bien el que expresa la palabra *cambio,* y de ahí surge el que dé una definición tan abstracta y metafísica del mismo; en cambio nuestro movimiento viene expresado en sus obras por la palabra φορὰ, *latio,* y es una de las especies del cambio (τῆσ κινῆσεως).

(* 10) *Filaletes.*—Por lo menos no creo que disculpéis la definición de *luz* que da dicho autor, al decir que es el acto de lo transparente.

Teófilo.—Al igual que vos, la encuentro muy poco útil, y creo que utiliza demasiado la noción de *acto,* la cual no nos dice gran cosa. Para él *diáfano* es un medio a través del cual se puede ver, y la luz lo que consiste en el trayecto actual [29]. En buena hora.

(* 11) *Filaletes*—Por lo tanto, estamos de acuerdo en que nuestras ideas simples no pueden tener definiciones nominales, como asimismo tampoco podemos conocer el gusto del ananas por los relatos que de él hacen los viajeros, salvo que podamos conocer el gusto de las cosas por las orejas, como Sancho Panza tenía la facultad de ver a Dulcinea de oídas, o como el ciego que, habiendo oído hablar mucho del estallido del escarlata, creyó que se debía parecer al sonido de una trompeta.

Teófilo.—Tenéis razón, y todos los viajeros del mundo juntos no nos podrían haber proporcionado en sus relatos lo que nos ha dado un gentilhombre de aquí, el cual cultiva con éxito el ananas a tres leguas de Hamburgo, casi al borde del Weser, y ha hallado la manera de multiplicarlos

[28] Cf. *Física* III, 1, 201 a 9-11, o bien nota[37] del libro II.
[29] Ver *Del Alma* II, 7, 418 b 4; 418 b 10 y 419 a 11.

de tal manera que quizá algún día podamos llegar a tenerlo en nuestra propia cosecha tan copiosamente como las naranjas se dan en Portugal, aunque aparentemente se haya perdido un tanto el gusto.

(* 12, 13) *Filaletes.*—Con las ideas complejas no sucede eso. Un ciego puede llegar a entender lo que es una estatua, y un hombre que jamás haya visto el arco iris puede llegar a comprender lo que es, siempre que haya visto los colores que lo componen. (* 15) No obstante, aunque las ideas simples sean inexplicables, no por ello dejan de ser las más indubitables, ya que la experiencia logra más que la definición.

Teófilo.—Existe a pesar de todo una cierta dificultad en cuanto a las ideas que sólo son simples respecto a nosotros. Por ejemplo, resultaría difícil indicar con exactitud los límites que separan al azul y al verde, y en general discernir los colores que se parecen bastante, mientras que podemos llegar a tener nociones precisas de los términos utilizados en aritmética y en geometría.

(* 16) *Filaletes.*—Las ideas simples tienen además la particularidad de que presentan poca subordinación en lo que los lógicos denominan como *línea predicamental,* desde la especie última hasta el género supremo. La especie última, al no ser más que una sola idea simple, no admite que nada le sea suprimido; por ejemplo, no se puede quitar nada de las ideas de blanco y de rojo intentando quedarse con alguna apariencia común, en la cual concuerden; y es por eso que, junto con el amarillo y algunos más, se les engloba bajo el género o el nombre de *color.* Y si se quisiera formar un término todavía más general, que comprendiese también los sonidos, los gustos y las cualidades táctiles, habría que utilizar el término general de *cualidad,* en el sentido que se le atribuye de ordinario para distinguir dichas cualidades de la extensión, del número, del movimiento, del placer y el dolor, los cuales actúan sobre nuestro espíritu y forman en él ideas por medio de más de un sentido.

Teófilo.—Tengo algo más que decir sobre esta observación. Confío en que aquí y en otros puntos me hagáis la justicia de no creer que lo hago por puro espíritu de contradicción, sino porque la materia parece pedirlo. El que las ideas de las cualidades sensibles tengan tan poca

subordinación y sean capaces de tan escasas subdivisiones no supone una ventaja; pues ello sólo depende de que la conocemos poco. A pesar de ello, aquello mismo que tienen en común todos los colores, ser vistos por los ojos, traspasar todos ellos los cuerpos a través de los cuales se filtra la apariencia de algunos de ellos, y el ser reflejados por las superficies pulimentadas de los cuerpos que no les permiten pasar, todo ello permite saber que podemos eliminar algo de las ideas que tenemos sobre ellos. Resulta posible incluso dividir los colores en *extremos* (uno de los cuales es *positivo,* como el blanco, y otro *privativo,* como el negro) y en *medios,* a los cuales también se les denomina colores en un sentido particular, y que nacen de la luz por refracción; asimismo se les puede dividir en colores del lado convexo y colores del lado cóncavo del rayo difractado. Y todas esas divisiones y subdivisiones de los colores tienen mucha importancia.

Filaletes.—¿Mas cómo podemos encontrar géneros en esas ideas simples?

Teófilo.—Como sólo son simples aparentemente, vienen acompañadas por circunstancias que están ligadas a ellas, aun cuanto esta ligazón no nos resulte inteligible; esas circunstancias nos proporcionan algo que es explicable y analizable, y con ello la esperanza de que algún día podremos encontrar las causas de dichos fenómenos. Sucede así que en las percepciones que tenemos de las cualidades sensibles, como de las masas sensibles, existe una especie de *pleonasmo;* y dicho pleonasmo consiste en que poseemos más de una noción de cada cual. El oro puede ser definido nominalmente de múltiples maneras: se puede afirmar que es el más pesado entre nuestros cuerpos, que es el más maleable, que es un cuerpo fusible que resiste el crisol y al agua fuerte, etc. Todas esas características son adecuadas, y bastan para reconocer al oro, cuando menos provisionalmente y en el estado actual de nuestros cuerpos, hasta que llegue a encontrarse un cuerpo más pesado, como algunos químicos pretenden con su piedra filosofal, o hasta que se muestre esa luna fija, metal al que se le atribuye el color de la plata y casi todas las restantes cualidades del oro, y que el señor Boyle pretende haber formado[30]. También se

[30] Luna era el nombre habitual que se le daba a la plata entre los alquimistas.

puede sostener que, en las materias que sólo conocemos empíricamente, todas nuestras definiciones son forzosamente provisionales, como ya creo haber señalado antes. Es verdad, pues, que ignoramos si no podría llegar a engendrarse un color por la sola reflexión, sin refracción, y que los colores que hasta el momento hemos asignado al lado cóncavo del ángulo de refracción ordinario, puedan encontrarse en el lado convexo por algún tipo de refracción que por el momento no conozcamos, y *vice versa.* Así la idea simple de azul quedaría despojada del género que le hemos atribuido partiendo de nuestras experiencias. Sin embargo, bueno es que nos baste con el azul que tenemos, y con las circunstancias que le acompañan. Y ya es algo que con ellas tengamos ocasión de construir géneros y especies.

(* 17) *Filaletes.*—¿Qué decís de la observación que se ha hecho, según la cual, al haber sido tomadas las ideas simples de la existencia de las cosas, no pueden ser arbitrarias, mientras que las de los modos mixtos son completamente arbitrarias, y las de las sustancias lo son de alguna manera?

Teófilo.—Pienso que lo arbitrario sólo existe en las palabras, y en absoluto en las ideas, ya que éstas sólo expresan posibilidades: así, aun cuando nunca hubiese habido un parricidio, y todos los legisladores se hubiesen olvidado de hablar de él tanto como Solón, no obstante el parricidio sería un posible crimen, y su idea sería real. Las ideas están en Dios desde toda la eternidad, y en nosotros están incluso desde antes que pensemos actualmente en ellas, como ya he mostrado en nuestras conversaciones primeras. Si alguien quiere considerarlas como pensamientos actuales de los hombres, puede hacerlo, pero se opondrá sin motivo al lenguaje usual.

En cuanto a la mención que Leibniz hace de Boyle, una de sus obras era *An Historical account of a degradation of Gold* (1678). Ver nota[6] del Prefacio, y nota[13] del libro I.

Capítulo V

SOBRE LOS NOMBRES DE LOS MODOS MIXTOS Y DE LAS RELACIONES

(* 2, 3 y siguientes) *Filalètes.*—¿Acaso el espíritu no forma las ideas mixtas reuniendo las ideas simples según lo crea adecuado, sin tener en cunta el modelo real, mientras que las ideas simples le vienen dadas por la existencia real de las cosas, sin posibilidad de elección? ¿Acaso muy a menudo no ve la idea mixta aun antes de que la cosa exista?

Teófilo.—Si consideráis que las ideas son los pensamientos actuales, tenéis razón. Mas no veo que sea necesario aplicar vuestra distinción a lo que se refiere a la forma misma o a la posibilidad de dichos pensamientos, y sin embargo en el mundo ideal se trata de esto, distinguiéndose del mundo existente. La existencia real de los seres que no son necesarios es un asunto de hecho o histórico, pero en cambio el conocimiento de las posibilidades y de las necesidades (ya que *necesario* es aquello cuyo opuesto no es *posible*) constituye las ciencias demostrativas.

Filaletes.—¿Pero existe una mayor relación entre las ideas de *matar* y *hombre* que entre las ideas de matar y oveja? El parricidio, ¿está compuesto de nociones más firmemente ligadas que el infanticidio? Y lo que los ingleses llaman

stabbing, es decir, un asesinato por medio de la espada, hundiendo la punta de ella, y que para ellos es más grave que si se golpea con el filo de la espada, ¿acaso es más natural porque ha llegado a poseer un nombre y una idea correspondiente, que no se considera igual al acto de matar una oveja o de matar a un hombre de un tajo?

Teófilo.—Mientras sólo se trate de posibilidades, todas esas ideas son naturales por igual. Los que han visto matar una oveja han formado una idea de dicho acto en el pensamiento, aun cuando no le hayan dado nombre, y ni siquiera le hayan concedido su atención. ¿Por qué entonces limitarse a los nombres, cuando se trata de las ideas mismas, y por qué referirse a la dignidad de las ideas de los modos mixtos, cuando se está hablando de dichas ideas en general?

(* 8) *Filaletes.*—Como los hombres van formando arbitrariamente diversas especies de modos mixtos, eso lleva consigo el que en algunas lenguas haya palabras que no se corresponden con ninguna palabra de otra lengua. Por ejemplo, la palabra latina *versura,* o la palabra hebrea *corban,* no tienen equivalente en otras lenguas[31]. Los vocablos latinos *hora, pes* y *libra* suelen ser traducidos sin dudarlo por los de hora, pie y libra; pero el sentido que les daban los romanos era muy diferente al nuestro.

Teófilo.—Observo que muchas de las cosas que ya hemos discutido cuando tratábamos de las ideas mismas y de sus especies vuelven a resurgir con ocasión de los nombres de dichas ideas. La observación es acertada por lo que afecta a los nombres y a las costumbres humanas, pero en nada cambia la ciencia ni la naturaleza de las cosas; es verdad que quien quisiese escribir una gramática universal tendría razón al pasar de la esencia de las lenguas a su existencia, comparando las gramáticas de diversas lenguas: al igual que un autor que quisiera escribir una jurisprudencia universal deducida de la razón acertaría si añadiese paralelos entre las leyes y las costumbres de los pueblos, lo cual no solamente sería útil en la práctica, sino también en el aspecto teórico, proporcionando ocasión al propio autor para darse cuenta de diversas consideraciones que sin ello se le habría escapado. No obstante, para la ciencia misma, separada de

[31] *Versura* alude al acto de volverse, y en particular al acto de pedir prestado a alguien para poder pagar a otro. *Corban* es una ofrenda votiva.

su historia o existencia, poco importa si los pueblos se han mostrado conformes o no con lo que la razón ordena.

(* 9) *Filaletes.*—El significado dudoso de la palabra *especie* hace que muchas personas se extrañen al oír decir que las especies de los modos mixtos se forman mediante el entendimiento. Yo dejo que sea otro quien explique los límites que caracterizan a cada *tipo* o *especie,* pues esas dos palabras me resultan completamente sinónimas.

Teófilo.—Los límites de las cosas, por ejemplo entre hombre y animal, o tajo y estocada, vienen fijados de ordinario por la naturaleza de las cosas. Reconozco, sin embargo, que existen nociones en las cuales verdaderamente existe algo de arbitrario; por ejemplo, cuando se intenta determinar un pie, ya que la línea recta es uniforme e indefinida, por lo cual la naturaleza no indica límites en ella. Asimismo, existen esencias vagas e imperfectas en las cuales interviene la opinión, como cuando alguien se pregunta el número de pelos que hay que dejarle a un hombre como mínimo para que no sea calvo, lo cual era uno de los sofismas de los antiguos, mediante los cuales empujaban al adversario.

Dum cadat elusus ratione ruentis acervi [32]

La respuesta auténtica es que la naturaleza no ha determinado esta cuestión, y que la opinión juega su parte en ella, ya que hay personas de las cuales podemos dudar si son calvas o no, y otras están en un estado de ambigüedad al respecto, de manera que unos las considerarán calvas y otros no, al modo en que vos indicásteis que un caballo que en Holanda fuese considerado como grande, en Francia sería pequeño. Inclusive en las ideas simples hay algo parecido, pues como acabo de señalar, los límites entre los colores son dudosos; asimismo, existen *esencias* que verdaderamente son *nominales a medias,* pues en ellas el nombre entra en la definición de la cosa: por ejemplo, el grado o cualidad de doctor, caballero, embajador, rey, es conocido cuando alguien ha conseguido el derecho reconocido de utilizar dicho nombre. Un ministro extranjero, por grandes

[32] HORACIO, *Epístolas,* II, 1, 47: «Hasta que caiga en la pérdida de todo argumento en un sorites infinito».

que sean su poder y su séquito, no será considerado como *embajador* a no ser que sus cartas credenciales le concedan dicho título. Pero todas esas *esencias* e *ideas* son *vagas, dudosas, arbitrarias, nominales,* en un sentido muy poco diferente del que antes habéis mencionado vos.

(* 10) *Filaletes.*—Parece no obstante que el nombre mantiene a menudo las esencias de los modos mixtos, que pensábais no son arbitrarios; por ejemplo, sin la palabra *triunfo* apenas hubiésemos llegado a tener idea de lo que sucedía entre los romanos en una ocasión así.

Teófilo.—Reconozco que el nombre sirve para atraer la atención sobre las cosas, y para mantener memoria de ellas y de su conocimiento actual; pero eso en nada afecta al punto tratado, pues no hace que las esencias sean nominales: no comprendo los motivos por las cuales vuestros amigos pretenden a toda costa que las propias esencias dependan de la elección de los nombres. Hubiera sido de desear que vuestro célebre autor, en lugar de insistir al respecto, hubiera preferido entrar con más detalle en la consideración de las ideas y los modos, clasificándolos y desarrollando sus tipos respectivos. En ese camino le hubiese seguido con placer y con provecho, pues no hay duda de que nos habría aclarado mucho la cuestión.

(* 12) *Filaletes.*—Cuando hablamos de un *caballo,* o del *hierro,* los consideramos como cosas que nos proporcionan los patrones originales de nuestras ideas; pero cuando nos referimos a los modos mixtos, o al menos a los más importantes de todos ellos, que son los *entes morales,* como por ejemplo la *justicia* y el *reconocimiento,* consideramos que los modelos originales existen en nuestro espíritu. Por eso aludimos a la *noción* de justicia, o de templanza; mientras que nunca se habla de la noción de un caballo o de una piedra.

Teófilo.—Los patrones a los cuales se ajustan las ideas de unos son tan reales como los de las ideas de los otros. Las cualidades del espíritu no son menos reales que las del cuerpo. Es verdad que a la justicia no se la ve como a un caballo, pero no se la entiende menos, o mejor, se la entiende más, pues no deja de estar en las acciones porque se la considere o no, al igual que la rectitud u oblicuidad en un movimiento. Y para mostraros que los hombres piensan como yo, en particular los más capaces y de mayor expe-

riencia en los asuntos humanos, me basta apoyarme en la autoridad de los juriconsultos romanos, aceptados por todos los posteriores, los cuales llaman a esos modos mixtos o a esos entes morales *cosas,* y en particular *cosas incorporales.* Las servidumbres, por ejemplo, como la del paso por el feudo de un vecino, son para ellos *cosas incorporales,* que se poseen, que pueden ser conseguidas por medio de un uso prolongado, que se pueden tener y reivindicar. En cuanto a la palabra *noción,* personas muy sabias la han considerado igual de amplia que el término idea; el uso del latín no se opone a ello, e ignoro si es contrario el uso de los ingleses y de los franceses.

(* 15) *Filaletes.*—Queda tòdavía por señalar que los hombres aprenden los nombres previamente a las ideas de los modos mixtos, pues el nombre es lo que permite saber que dicha idea merece ser tenida en cuenta.

Teófilo.—Esta observación está bien, aunque también es verdad que en la actualidad los niños, con la ayuda de los nomenclátor, aprenden de ordinario los nombres antes que las cosas, no ya sólo respecto a los modos, sino también los de las sustancias, e incluso en mayor grado los nombres de las sustancias que los de los modos: precisamente uno de los defectos de dichos nomenclátor consiste en que en ellos se ponen únicamente los *nombres,* y no los *verbos,* sin tener en cuenta que los verbos, aun cuando signifiquen modos, son más necesarios en la conversación que la mayor parte de los nombres, que indican sustancias particulares.

Capítulo VI

SOBRE LOS NOMBRES DE LAS SUSTANCIAS

(* 1) *Filaletes.*—Los *géneros* y las *especies* de las sustancias, como de los otros seres, no son más que *tipos.* Por ejemplo, los soles son un tipo de estrellas, es decir, son estrellas fijas, pues se cree, y no sin razón, que cualquier estrella fija sería conocida como un sol por una persona que estuviese colocada a una distancia adecuada. (* 2) Ahora bien, aquello que limita a cada tipo es su esencia, la cual puede ser conocida, bien por el interior de su estructura, bien por indicios externos, los cuales permiten que la conozcamos y la nombremos con un cierto término: el reloj de Estrasburgo puede ser conocido de ambas maneras, según el relojero que lo ha construido o como un espectador que contempla sus efectos.

Teófilo.—Expresándoos así no tengo nada que oponer.

Filaletes.—Me expreso de manera que no vuelvan a reproducirse nuestras discusiones. Añado a continuación que la esencia se relaciona únicamente con los *tipos,* y que en los *individuos* nada es esencial. Un accidente o una enfermedad puede variar mi tez o mi talle; una fiebre o una caída pueden privarme de la razón o la memoria, una apoplejía puede reducirme a no tener ni sensibilidad, ni

entendimiento, ni vida. Si se me pregunta si es esencial para mí el tener razón, contestaré que no.

Teófilo.—Creo que en los individuos hay algo esencial, y mucho más de lo que se piensa. Es esencial que las sustancias actúen, que las sustancias creadas padezcan, que los espíritus piensen, que los cuerpos posean extensión y movimiento. Existen especies o tipos a las cuales un individuo no puede dejar de pertenecer (al menos naturalmente) una vez que ya ha pertenecido a ellas una vez, por muchas revoluciones que puedan ocurrir en la naturaleza. Pero también reconozco que hay especies o tipos que son accidentales para los individuos incluidos en ellas, los cuales pueden dejar de ser de este tipo. Así resulta posible dejar de estar sano, ser guapo, sabio, e incluso visible o palpable, pero nunca se deja de poseer vida, y órganos, y percepción. Ya dije antes suficientemente por qué a los hombres les parece que la vida y el pensamiento cesan en alguna ocasión, pese a que siempre perduren y tengan efectos.

(* 8) *Filaletes.*—Multitud de individuos clasificados bajo un nombre común y considerados como de una misma especie, poseen sin embargo cualidades muy diferentes, que dependen de sus constituciones reales (particulares). Todos cuantos examinan los cuerpos naturales lo comprueban sin esfuerzo, y a menudo los químicos quedan convencidos de ello por medio de experiencias molestas, cuando buscan en vano en un pedazo de antimonio, azufre o vitriolo las propiedades que han encontrado en otras porciones de dichos minerales.

Teófilo.—Nada es más cierto, y yo mismo podría suministrar nuevos casos. Asimismo hay infinidad de libros especiales *de infido experimentorum chymicorum successu* [33]. Pero al considerar esos cuerpos como *similares* o uniformes se equivocan, pues están más mezclados de lo que se piensa; en cuanto a los cuerpos *disimilares* ya se está acostumbrado a captar las diferencias entre los individuos, y los médicos saben demasiado bien que las temperaturas y las condiciones normales de los cuerpos humanos son diferentes. En una palabra, jamás podrán ser halladas las últimas especies lógicas, como ya dije antes, y jamás podrán ser completa-

[33] Ver BOYLE, *Two Essays concerning the Unsuccessfulness of Experiments* (en Certain Physiological Essays 1661), cuya traducción latina apareció en 1667.

mente semejantes dos individuos reales o completos de una misma especie.

Filaletes.—Si no percibimos todas esas diferencias es porque no conocemos las partes pequeñas, y por lo tanto tampoco la estructura interna de las cosas. Así es que no podemos utilizar dichas esencias para determinar los tipos o especies de las cosas, y si quisiésemos emplearlas, o bien usar lo que las escuelas denominan formas sustanciales, estaríamos en la situación de un ciego que quisiera clasificar los cuerpos de acuerdo con sus colores. (* 11) Ni siquiera conocemos las esencias de los espíritus, y no podemos llegar a formarnos ideas específicas y diferentes de los ángeles, aun cuando sepamos a la perfección que es necesario que haya diversas especies de espíritus. Asimismo parece que en nuestras ideas no suponemos ninguna diferencia entre Dios y los espíritus basada en ideas simples, excepción hecha de la infinitud que le atribuimos a Dios.

Teófilo.—En mi sistema existe otra diferencia entre Dios y los espíritus creados, consistente en que según mi opinión resulta necesario que todos los espíritus creados posean cuerpos, al igual que nuestra alma posee uno.

(* 12) *Filaletes.*—Entre los cuerpos y los espíritus creo que, cuando menos, existe la analogía de que, al igual que no existe *vacío* en las distintas variedades del mundo corporal, en las criaturas inteligibles no puede existir menor variedad. Empezando por nosotros, y yendo hacia las cosas más íntimas, llevamos a cabo un descenso a través de *grados muy pequeños* y mediante una sucesión continuada de cosas, las cuales difieren muy poco una de otra en cada intervalo. Hay peces que tienen alas, y que no extrañan el aire, y hay pájaros que habitan en el agua, tienen la sangre fría como los peces, y además el sabor de su carne recuerda tanto al del pescado que a los escrupulosos les está permitido comerlos en los días de vigilia. Hay animales que se aproximan tanto a la especie de los pájaros y a la de las bestias que constituyen un eslabón entre éstas. Los anfibios, por su parte, se emparentan tanto con las bestias terrestres como con las acuáticas. Las focas viven en la tierra y en el mar, y los marsupiales, cuyo nombre significa cerdo marino, tienen la sangre caliente y las entrañas de un cerdo. Sin mencionar todo lo que nos refieren los hombres del mar, existen *bestias* que parecen poseer tanto conoci-

miento y razón como algunos animales que denominamos hombres; y entre los animales y vegetales existe una proximidad tan enorme que, si consideráis el más imperfecto de los unos y el más perfecto de los otros, apenas observaréis ninguna diferencia de consideración entre ambos. De manera que hasta que lleguemos a las especies *más ínfimas y menos organizadas de la naturaleza,* iremos observando por doquier que las especies se entrelazan y solamente difieren en grados cuasi-insensibles. Y si tenemos en cuenta la sabiduría y el infinito poder del Hacedor de todas las cosas, tenemos motivos para pensar que la paulatina elevación de todas las cosas, a partir de nosotros, hacia su divina perfección es algo conforme a la suntuosa *armonía del universo.* Por lo cual podemos estar persuadidos con razón de que por encima de nosotros existen infinidad de especies de criaturas más perfectas que nosotros, pues en cuanto a grados de perfección estamos mucho más alejados del ser infinito de Dios que de aquello que tenga menos perfección. No obstante, no tenemos ninguna idea clara y distinta de todas esas diferentes especies.

Teófilo.—Tenía intenciones de decir más adelante algo parecido a cuanto acabáis de afirmar; pero me alegro de no haberlo hecho antes, al observar que se dicen las cosas mejor de lo que yo hubiese esperado hacerlo. Filósofos muy importantes han tratado esta cuestión, *utrum detur vacuum formarum,* es decir, si hay especies posibles que a pesar de dicha posibilidad no existen, a las cuales parecería que la naturaleza ha olvidado. Tengo motivos para creer que no todas las especies posibles son composibles en el universo, por grande que sea, y eso no sólo en relación a las cosas que existen juntas simultáneamente, sino incluso en referencia a toda la sucesión de las cosas. Es decir, creo que necesariamente hay especies que no han sido nunca y nunca serán, por no ser compatibles con esa sucesión de criaturas que Dios ha escogido; pero en cambio creo que todas las cosas que pueden ser admitidas dentro de la perfecta armonía del universo efectivamente están. También resulta conforme a dicha armonía el que haya criaturas medianeras entre las que se encuentran alejadas, aun cuando eso no siempre tenga que ocurrir en un mismo planeta o sistema, y aun cuando lo que está en medio de dos especies a veces solamente es en relación a

algunas circunstancias, y no a otras. Los pájaros, tan diferentes del hombre en muchos aspectos, se le aproximan en la palabra; pero si los monos supiesen hablar como los loros, se acercarían todavía más. La *ley de la continuidad* lleva consigo que la naturaleza no deje huecos en el orden que sigue; pero no toda forma o especie pertenece a todo orden. En cuanto a los espíritus o a los genios, en vista de que yo defiendo que todas las inteligencias creadas tienen cuerpos organizados, cuya perfección se corresponde con la del espíritu o inteligencia que anida en dicho cuerpo, en virtud de la armonía preestablecida, considero que para llegar a concebir alguna cosa relativa a las perfecciones de los espíritus superiores a nosotros, resultará de gran utilidad figurarse también en los órganos corporales perfecciones que sobrepasen a las del nuestro. Para que podamos elevarnos por encima de nosotros, la protagonista será la imaginación más viva y más rica y, para servirme de un término italiano que no sabría traducir adecuadamente, *l'invenzione la piu vaga.* Todo cuanto he dicho para justificar mi sistema de la armonía, el cual exalta las perfecciones divinas más allá de lo que se había considerado posible pensar, servirá asimismo para tener ideas sobre las criaturas incomparablemente mayores que las que hasta aquí se han tenido.

(* 14) *Filaletes.*—Volviendo a la escasa realidad que les corresponde a las especies, incluidas las sustancias, os pregunto si el agua y el hielo son de diferente especie.

Teófilo.—Y yo a mi vez os pregunto si el oro fundido en el crisol y el oro frío en lingotes son de una misma especie.

Filaletes.—No contesta una pregunta quien propone otra.

Qui litem lite resolvit [34]

Sin embargo, estaréis de acuerdo en que la reducción de las cosas a especies sólo se refiere a las ideas que tenemos sobre ellas, lo cual basta para distinguirlas mediante nombres; pero si supusiésemos que esta distinción está basada en su constitución real e interna, y que la naturaleza distingue las cosas en otras tantas especies según sus esencias reales, de la misma manera que nosotros las distinguimos

[34] HORACIO, Sátiras, II, 3, 103: «El que resuelve una disputa con otra».

en especies mediante tales o cuales denominaciones, nos veremos envueltos en grandes equivocaciones.

Teófilo.—En el término *especie,* o en *ser de diferente especie,* existe una ambigüedad que provoca todas esas dificultades; cuando la hayamos eliminado todo el problema se difuminará, salvo acaso el referente al nombre. Una especie puede ser considerada matemática o físicamente. En rigor matemático, la mínima diferencia que provoca que dos cosas no sean absolutamente semejantes obliga a que sean *de especie diferente.* En geometría todos los círculos son de la misma especie puesto que todos ellos son absolutamente semejantes, y por el mismo motivo todas las parábolas también son semejantes entre sí; pero en cuanto a las elipses y las hipérbolas no ocurre otro tanto, pues en ellas existen infinidad de tipos o especies, pese a que cada especie cuente también con una infinidad de integrantes. Las innumerables elipses en las cuales la distancia entre los focos tenga una misma razón con la distancia entre las cúspides son de una misma especie[35]; pero como las razones entre dichas distancias varían únicamente según su magnitud, se deduce que todas esas *especies* infinitas de elipses constituyen un único *género,* y que no existen otras subdivisiones. En cambio un óvalo de tres focos podría poseer infinidad de géneros, y tendría un número de especies infinitamente infinito, ya que cada género contaría con una infinidad simple de especies. Así, pues, dos individuos físicos nunca serán completamente semejantes, y lo que es más, todo individuo pasará de una especie a otra, ya que nunca será totalmente semejante a sí mismo más allá de un instante. Mas cuando los hombres establecen especies físicas no lo hacen con tanto rigor, y solamente de ellos depende el que una masa que pueda volver a adoptar la forma inicial permanezca respecto a ellos en una misma *especie.* Así, solemos afirmar que el agua, el oro, el mercurio y la sal común continúan siéndolo, y que en los cambios ordinarios únicamente aparecen disfrazados: pero en el

[35] A la razón entre el semieje menor y el semieje mayor de una elipse se le llama excentricidad. Varía de 0 a 1, y mide el mayor o menor grado de óvalo que tiene la elipse: el caso límite es la circunferencia, en la cual la excentricidad es 1. Leibniz considera más bien la distancia entre los focos, y no tanto el eje mayor, por lo cual las especies de elipses, que en la actualidad se establecen en función de la excentricidad, las distingue de una forma algo distinta.

caso de los cuerpos orgánicos o en las especies de plantas y animales definimos cada especie generativamente, de manera que todo semejante, lo cual depende de que hubiese podido proceder de un mismo origen o simiente, tendría que ser de la misma especie. En el hombre, aparte de la generación humana, tenemos en cuenta la cualidad de animal razonable; y aun cuando existan hombres que durante toda su vida se parecen a animales, se piensa que ello no se debe a la inexistencia de dicha facultad o principio, sino a impedimentos que afectan a esa facultad. No obstante todavía no hay acuerdo en lo referente a las condiciones externas que podrían justificar dicha suposición. Pese a todo, por muchas que sean las reglamentaciones que los hombres establezcan en función de las denominaciones y de los derechos atribuidos a los nombres, siempre tendrá un fundamento real, con tal que dicha reglamentación sea continua, ligada e inteligible, y nunca podrán llegar a imaginarse especies que la naturaleza, la cual comprende incluso las posibilidades, no haya hecho o distinguido ya antes de ellos. En cuanto a lo anterior, si bien no existe apariencia externa que no esté fundamentada en la constitución interna, no obstante es verdad que a veces podría resultar una misma apariencia partiendo de dos constituciones diferentes; en tal caso tendrá que existir algo en común, que nuestros filósofos suelen denominar *causa formal próxima.* Y aunque no hubiese nada común, y si de acuerdo con Mariotte [36] el azul del arco iris tuviese un origen muy distinto al del azul de la turquesa, sin que hubiese causa formal común (en lo cual yo no opino como él), y aunque se admitiese que determinadas naturalezas aparentes, que nos llevan a establecer ciertos nombres, no tuviesen ningún interior común, a pesar de todo nuestras definiciones seguirían estando fundamentadas en las especies reales; pues los mismos fenómenos son realidades. Podemos afirmar pues, que todo cuanto distinguimos o comparamos con verdad, también la naturaleza lo distingue o lo hace convenir, aun cuando ella disponga de distinciones y comparaciones que ignoramos y que pueden ser mejores que las nuestras. Haría falta mucho cuidado y experiencia para distribuir los

[36] Ver nota [5] del libro II. En cuanto a su teoría de los colores, la desarrolla en sus *Essais de physique* (1681), 4.º ensayo, *De la nature des couleurs* 1681, 8.ª apariencia, El arco iris, pág. 307 y sig.

géneros y las especies de manera que fuese suficientemente próxima a la de la naturaleza. Los botánicos modernos opinan que las distinciones basadas en la forma de las flores son las que más se aproximan al orden natural. Pero a pesar de ello encuentran muchas dificultades, por lo cual sería interesante hacer comparaciones y clasificaciones que no estuviesen basadas en un único fundamento, como sería el que acabo de mencionar, basado en las flores, el cual acaso haya sido hasta ahora el más adecuado en función de que existiese un sistema cómodo y tolerable para los que enseñan, sino que siguieran también fundamentaciones dependientes de las restantes partes y circunstancias de las plantas, con lo cual cada fundamento comparativo tendría tablas aparte; si no se procede así, se dejarán escapar muchos géneros subalternos, como también numerosas comparaciones, distinciones y observaciones útiles. Cuanto más profundicemos en la generación de las especies, y cuanto más tengamos en cuenta en las clasificaciones las condiciones de las cuales dependen, más nos aproximaremos al orden natural. Consideremos la conjetura de personas entendidas según la cual en la planta, además del *grano* o semilla conocida y que se corresponde con el huevo de los animales, existe otra simiente que podría ser calificada como masculina, y que sería un polvo (*polen*, que a menudo es visible y otras veces no, como por otra parte también sucede en determinadas plantas respecto al grano) que sería transportado por el viento u otros medios ordinarios hasta unirse con el grano, procedente en ocasiones de la misma planta, y otras veces (como en el cáñamo) de una planta cercana de la misma especie, planta que, por tanto, tendría analogía con el macho, aunque la hembra tampoco tenga por ello que estar desprovista de ese mismo *polen;* si esta suposición resultase cierta, y si conociésemos mejor la manera en que se generan las plantas, no tengo la menor duda de que las variedades que se observasen en estas formas de generación nos proporcionarían fundamentos para divisiones completamente naturales. Y si poseyésemos la penetración que tienen algunos genios superiores, y conociésemos suficientemente las cosas, acaso encontraríamos atributos fijos para cada especie, comunes a todos sus individuos y siempre subsistentes en un mismo ser vivo orgánico, pese a las alteraciones o transformaciones que le

pudiesen ocurrir; al modo en que la razón, en el caso de la especie física más conocida, que es la de los hombres, es un atributo fijo, que existe en cada uno de los individuos y que nunca se puede perder, aun cuando no siempre resulte perceptible. Mas careciendo de estos conocimientos, utilizamos los atributos que nos parecen más cómodos para distinguir y comparar las cosas, y en una palabra para reconocer los tipos o especies: y esos atributos siempre tienen fundamentos reales.

(* 14) *Filaletes.*—Para distinguir los seres sustanciales, de acuerdo con la suposición ordinaria, que pretende que existen ciertas esencias o formas precisas de las cosas, a partir de las cuales todos los individuos se distinguen de modo natural en especies, habría que estar seguro *en primer lugar* (* 15) de que la naturaleza, en la producción de las cosas, siempre se propone hacerlas participar en determinadas esencias reguladas y establecidas, en tanto modelos: y *en segundo lugar,* (* 16) de que la naturaleza siempre consigue este objetivo. Pero los monstruos nos proporcionan motivos para dudar tanto de lo uno como de lo otro. (* 17) *En tercer lugar,* habría que determinar si dichos monstruos no son en realidad una especie nueva y distinta, pues sucede que algunos de dichos monstruos tienen pocas o ninguna de las cualidades que se supone resultan de la esencia de la especie en la cual tienen su origen, y a la cual parecería que pertenecen en virtud de su nacimiento.

Teófilo.—Cuando tratamos de determinar si los monstruos pertenecen a una especie determinada, a menudo nos vemos reducidos a puras conjeturas. Esto demuestra que en eso no nos limitamos al exterior, sino que intentamos adivinar si la *naturaleza interior* (como por ejemplo la razón en el hombre) común a los individuos de dicha especie sigue siendo atribuible (como su nacimiento nos haría suponer) a esos individuos, en los cuales una parte de las *señales externas* que caracterizan a dicha especie no se presentan. Mas nuestra incertidumbre en nada afecta a la naturaleza de las cosas, y si existe una naturaleza común interior, podrá encontrarse en el monstruo o no, aunque nosotros lo sepamos o no lo sepamos. Y si no hay en él la naturaleza interior de ninguna especie, el monstruo podrá entonces pertenecer a su propia especie. En el caso de que no existiese naturaleza interna en ninguna de las especies

consideradas, y si tampoco nos detuviésemos en el nacimiento, entonces las señales exteriores por sí mismas determinarían la especie, y los monstruos no pertenecerían a aquella de la cual divergen, a no ser que la tomásemos en un sentido vago y con alguna amplitud: en un caso así, nuestro esfuerzo en intentar determinar la especie resultaría vano. Quizás era esto lo que pretendíais decir con vuestras objeciones a las especies derivadas de las esencias reales internas, pero en cualquier caso deberíais demostrar que no existe un interior específico común en las ocasiones en que el exterior tampoco lo es. Sin embargo, en la especie humana se demuestra lo contrario, pues a veces niños que tienen algo monstruoso llegan a una edad en la cual muestran poseer razón. ¿Por qué no podría suceder algo similar en las restantes especies? Verdad es que, al no conocer esas esencias, no podemos servirnos de ellas para las definiciones de las especies, pero el exterior desempeña un papel análogo, aunque tengamos que reconocer que no basta para que lleguemos a tener una definición precisa, y que las mismas *definiciones nominales,* en estos casos, son puramente conjeturales: ya dije anteriormente que a veces son tan sólo *provisionales.* Por ejemplo, podríamos encontrar la manera de falsificar el oro, de modo que pasase todas las comprobaciones que hasta el momento son usuales; pero también resultaría posible encontrar un nuevo tipo de ensayo que proporcionase la manera de distinguir el oro natural de este *oro artificial.* Escritos antiguos atribuyen ambas cosas a Augusto, elector de Sajonia[37], pero no soy quién para garantizarlo. Si ello fuese cierto, podríamos poseer una *definición* de oro *más perfecta* de la que hasta el presente tenemos, y si el *oro artificial* pudiese ser producido en cantidad y barato, como pretenden los alquimistas, esta *nueva comprobación* tendría gran importancia, pues por medio de ella el género humano seguiría teniendo la ventaja que el *oro natural* nos da para el comercio, en virtud de su escasez, suministrándonos un material que es duradero, uniforme, fácil de dividir y de reconocer, y precioso en su pequeño volumen. Quiero aprovechar esta ocasión para solucionar una dificultad (consultad el * 50 del capítulo *Sobre los nombres de las sustancias* en el *Ensayo sobre el Enten-*

[37] Augusto I (1526-1586), que estuvo muy relacionado con alquimistas.

dimiento). Se suele objetar que al afirmar «Todo oro es estable», si se entiende por la idea de oro el conjunto de cualidades peculiares entre las cuales la estabilidad está incluida, no se está haciendo más que una proposición idéntica y vana, como si se afirmase «Lo estable es lo estable»; mas si por dicha idea se entiende un ser sustancial, dotado de una cierta esencia interna, de la cual se deriva la estabilidad, entonces ya no se habla de manera inteligible, pues dicha esencia real es desconocida por completo. A esta objeción respondo que el cuerpo dotado con una constitución interna viene designado mediante otras señales externas entre las cuales la estabilidad no está comprendida; como si alguno dijera «El cuerpo más pesado de todos es también uno de los más estables». Pero todo eso es puramente provisional, pues podría ocurrir que algún día se encontrase otro cuerpo volátil, como podría serlo un nuevo tipo de mercurio, que fuese más pesado que el oro, al cual el oro le sobrenadase, como el plomo sobrenada a nuestro mercurio.

(* 19) *Filaletes.*—Es verdad que así nunca podemos conocer con exactitud el número de propiedades que dependen de la esencia real del oro, a menos que conozcamos la propia esencia del oro. (* 21) No obstante, si nos limitamos precisamente a determinadas propiedades, eso nos bastará para obtener definiciones nominales exactas, las cuales nos servirán en la actualidad, quedándonos el recurso de modificar los nombres si se descubriese alguna nueva distinción que resultase útil. Pero como mínimo hace falta que dicha definición se corresponda con el uso que se da al nombre, y pueda ser colocada en lugar de éste. Esto sirve para refutar a quienes pretenden que la esencia del cuerpo es la extensión, pues cuando se afirma que un cuerpo da un impulso a otro, el absurdo sería manifiesto si, al sustituir la extensión, dijéramos que una extensión pone en movimiento a otra extensión por vía de impulso, pues además es necesaria la solidez. Del mismo modo, nunca se dirá que la razón, o lo que haga que el hombre sea racional, entabla conversación, pues la razón tampoco constituye toda la esencia del hombre: son los animales racionales quienes entablan conversación entre ellos.

Teófilo.—Creo que tenéis razón, pues los objetos de las ideas abstractas e incompletas no son suficientes para pro-

porcionar motivos a todas las acciones de las cosas. No obstante creo que la *conversación* es propia de todos los espíritus, y que éstos pueden intercomunicarse sus pensamientos. Los escolásticos se esfuerzan mucho en intentar comprender cómo pueden hacerlo los ángeles, pero si se acordasen de los cuerpos sutiles, como yo he hecho siguiendo a los antiguos, ya no quedaría ninguna dificultad al respecto.

(* 22) *Filaletes.*—Existen criaturas cuya forma es parecida a la nuestra, pero que están cubiertas de pelo y no poseen uso de razón ni de palabra. Entre nosotros existen imbéciles, que tienen exactamente la misma forma que nosotros, pero que están privados de razón, y algunos de ellos ni siquiera poseen el uso de la palabra. Según se dice, existen criaturas que poseen uso de la razón y palabra, y que tienen colas peludas, pese a parecerse en todo lo demás a la forma humana: cuando menos no es imposible que dichas criaturas existan. Existen otras en las cuales los machos no tienen barba, y las hay en que las hembras sí que la tienen. Cuando nos preguntamos si todas esas criaturas son hombres o no, si son de la especie humana, resulta evidente que la cuestión se refiere únicamente a la definición nominal, o a la idea compleja que nos hacemos para caracterizarla por medio de ese nombre: la esencia interior nos es desconocida en absoluto, aun cuando haya lugar a pensar que allí donde las facultades o incluso la figura exterior son tan diferentes, la constitución interna tampoco debe de ser la misma.

Teófilo.—Creo que en el caso del hombre tenemos una definición real y nominal al mismo tiempo. Nada puede serle más interior al hombre que la razón, y de ordinario se hace reconocer con claridad. Frente a ella, la barba y la cola apenas si tienen importancia. Un hombre asilvestrado, aunque sea velludo, podrá ser reconocido; no es el pelo de un macaco lo que hace que le excluyamos. Los imbéciles no tienen uso de razón; pero como sabemos por experiencia que la razón a menudo aparece disfrazada, e incluso puede no aparecer, y que eso les sucede a gentes que han demostrado poseerla, y que la poseerán, respecto a los imbéciles nos hacemos verosímilmente el mismo juicio, basado en otros indicios, es decir, en la figura corporal. La presunción de que los niños son hombres, y de que llegarán a mostrar

una razón, está basada tan sólo en indicios de este tipo, junto con el nacimiento; y apenas si nos equivocamos al respecto. Mas si existiesen animales racionales cuya forma exterior apenas difiriese de la nuestra, nos sentiríamos indecisos. Esto demuestra que nuestras definiciones, cuando dependen del exterior del cuerpo, son imperfectas y provisionales. Si alguien se creyese un ángel, e hiciese o supiese hacer cosas que estuvieran muy por encima de nosotros, podría conseguir que se le creyera. Si alguien llegara de la Luna gracias a máquinas extraordinarias, como González [38], y nos contase cosas plausibles de su país natal, sería considerado como lunático, y sin embargo se le podría otorgar la condición de indígena y los derechos de ciudadano con el título de hombre, por ajeno que fuese a nuestro planeta: pero si pidiese ser bautizado y quisiera hacerse prosélito de nuestra ley, me parece que veríamos suscitarse grandes disputas entre los teólogos. Y si la relación con dichos hombres planetarios, que según Huygens se parecían mucho a nosotros [39], pudiera desarrollarse, entonces este problema merecería un concilio universal, para determinar si deberíamos preocuparnos por la propagación de nuestra fe más allá de nuestro planeta. No hay duda de que muchos defenderían que los animales razonables de dichos mundos, al no ser de la raza de Adán, no habrían participado en la Redención de Cristo; pero acaso otros dirían que no sabemos con suficiente seguridad si Adán ha existido, ni lo que ha sucedido con toda su posteridad, puesto que incluso ha habido teólogos que pensaron que la Luna era el lugar donde se localizaba el paraíso [40], y acaso ante la pluralidad de soluciones se optaría por lo más seguro, que consiste en bautizar a esos hombres cuya condición es dudosa, si pueden serlo. Sin embargo, dudo mucho que jamás se les hubiese querido ordenar como sacerdotes de la Iglesia Romana, porque sus consagraciones siempre serían dudosas, y la gente estaría expuesta con ello al peligro de una idolatría material en la hipótesis de esta

---

[38] Protagonista de una novela de GODWIN (1561-1633): *The man in the moon* (1638).

[39] También HUYGENS se ocupó del problema de la pluralidad de los mundos, que fue muy discutido en la época (Fontenelle, etc.). Lo hizo en su obra póstuma *Cosmotheoros*, 1698, pág. 32-46.

[40] Así, ALBERTO MAGNO, *Summa theologicae*, p. II, tr. 13, qu. 79.

Iglesia. Por suerte, la naturaleza de las cosas nos libra de todas estas dificultades, pero pese a ello todas estas extrañas ficciones tienen su utilidad en la especulación, para que podamos conocer a la perfección la naturaleza de nuestras ideas.

(* 23) *Filaletes.*—Algunos querrían regirse por el argumento de la raza no sólo en las cuestiones teológicas, sino también en otras muchas circunstancias, afirmando que en los animales la propagación en base al emparejamiento entre macho y hembra, y en las plantas por medio de la simiente, siempre mantiene las *especies supuestas reales* distintas y en su integridad. Pero eso sólo serviría para determinar las especies de los animales y los vegetales. ¿Qué hacer con todo lo demás? Por otra parte, ni siquiera esto es suficiente respecto a aquéllos, pues si hay que creer en la historia, muchas mujeres han quedado preñadas por macacos. Y todavía hay otro problema, a saber de qué especie es un producto así. Con gran frecuencia, vemos mulos y jumentos (consultad el diccionario etimológico de Menage [41], los primeros engendrados por un asno y una yegua, y los últimos por un toro y una yegua. Conocí una vez un animal engendrado por un gato y una rata, que tenía vestigios visibles de ambos tipos de animales. Si a todo esto le añadimos los engendros monstruosos, veremos que no es nada sencillo determinar la especie a partir de la generación; y si sólo así pudiésemos lograrlo, ¿tendría que ir a la India para ver al padre y a la madre de un tigre, o para conocer la semilla de la planta de té, sin poder juzgar mediante otros procedimientos, si los individuos que consideramos pertenecen a dichas especies?

Teófilo.—La raza o generación proporciona cuando menos una presunción muy poderosa (es decir, una prueba provisional) y ya dije que muy a menudo todos nuestros indicios son puramente conjeturales. A veces la raza es desmentida por la figura, cuando el niño no se parece a su padre ni a su madre, y la combinación entre las figuras no siempre indica una mezcla similar entre las razas, ya que puede suceder que una hembra lleve al mundo un animal

---

[41] Gilles MENAGE (1613-1692) fue un erudito que se hizo célebre por su edición de la obra de Diógenes LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres* (Londres 1660, Amsterdam 1692). También compuso un *Dictionnaire étymologique* (1650, París).

que parece corresponder a otra especie, y que solamente la imaginación de la madre sea quien ha provocado esta irregularidad: y eso por no aludir a lo que se denomina *mola* [42]. Mas así como a menudo juzgamos provisionalmente sobre la especie a partir de la raza, análogamente juzgamos de la raza a partir de la especie. Cuando a Juan Casimiro, rey de Polonia, se le mostró un niño asilvestrado que había sido encontrado entre los osos, y que tenía muchos de sus gestos, pero que finalmente se mostró como un animal racional, no tuvo ningún escrúpulo en creerlo de la raza de Adán, ni en bautizarlo bajo el nombre de José, aunque siguiendo la condición *si baptizatus non es,* de acuerdo con las costumbres de la Iglesia romana, ya que podría haber sido robado por un oso posteriormente a ser bautizado. Todavía no conocemos suficientemente las consecuencias de las combinaciones entre animales; y con frecuencia los monstruos son destruidos, en lugar de ser educados, pese a que casi nunca son de larga vida. Se piensa que los animales híbridos no se multiplican; sin embargo, Estrabón atribuye la propagación a los mulos de Capadocia, [43] y desde China me cuentan que sus vecinos tártaros poseen mulas de raza [44]: asimismo comprobamos que las plantas híbridas también conservan la nueva especie. No siempre es posible determinar en los animales cuál de los dos es el macho o la hembra, o ninguno de los dos, el que más determina a la especie. La doctrina de los huevos de las mujeres, que el difunto señor Kerckring hizo célebre [45], parecía reducir el papel de los machos a la condición del aire lluvioso para las plantas, el cual proporciona a las semillas los medios para crecer y elevarse de la tierra, como en los versos de Virgilio que tanto repetían los discípulos de Prisciliano:

Cum pater omnipotens faecundis imbribus aether
Conjugis in laetae gremium descendit et omnes
Magnus alit magno commistus corpore faetus [46]

---

[42] *Mola:* masa informe en el útero, que a veces posee fragmentos de esqueleto, por lo cual puede configurar un aspecto monstruoso.

[43] ESTRABÓN, *Res geographicae,* XII, 11.

[44] Ver la carta de Bouvet a Leibniz, 4 nov. 1701.

[45] Teodoro KERCKRING (1640-1693), anatomista holandés que fue condiscípulo de Spinoza, y desarrolló dicha teoría en su *Anthropogenia ichnographia* (1671). Sus *Opera omnia anatomica* fueron publicadas en La Haya en 1717.

[46] VIRGILIO, Geórgicas, II, 325-327: «Cuando el éter, padre todopoderoso,

En una palabra, de acuerdo con esta hipótesis el macho apenas haría otra cosa que lo que realiza la lluvia. Pero Leeuwenhoeck[47] rehabilitó al género masculino, degradando a su vez al otro sexo, como si sólo desempeñase el papel que tiene la tierra en la germinación de las semillas, proporcionándoles el lugar y los alimentos; lo cual podría suceder incluso aunque se mantuviese aún la existencia de los huevos. Todo eso no impide que la imaginación de la mujer ejerza un gran poder sobre la forma del feto, aun cuando el animal ya hubiese sido producido por el macho. En efecto, se trata de un estado destinado de ordinario a sufrir grandes cambios, y que asimismo puede soportar modificaciones fuera de lo ordinario. Cuentan que una dama de categoría, al sentirse herida por la visión de un lisiado, cortó con la imaginación la mano del feto, ya a punto de ser dado a luz, y que dicha mano fue hallada en la placenta después del parto; lo cual merece la pena confirmarlo si es cierto. Pudiera suceder que alguno pretenda que, aun cuando el alma sólo puede provenir de un único sexo, ambos sexos proporcionen no obstante algo organizado, y que a partir de dos cuerpos llegue a constituirse uno, al igual que constatamos que el gusano de seda es algo así como un animal doble, que incluye un insecto volador bajo la forma de una oruga: hasta tal punto estamos en plena oscuridad en lo referente a un problema tan importante. Puede ser que la analogía con las plantas nos llegue a proporcionar algún día una cierta luz, pero en la actualidad apenas si tenemos información de las propias plantas y de cómo se generan: la suposición del polen, que se muestra como lo que podría corresponder al semen masculino, no está suficientemente clara. Por otra parte, un vástago de planta a menudo es capaz de formar una planta nueva y completa, en lo cual no encontramos analogía con los animales: no es posible afirmar que la pata de un animal sea a su vez un animal, tal y como parece que cada rama de un árbol es una planta capaz de fructificar por separado.

desciende en fecundas lluvias hacia el seno de su alegre esposa, y al fundirse en toda su magnitud con tan magno cuerpo, alimenta a todos los gérmenes». San Jerónimo cuenta que los discípulos de Prisciliano cantaban estos versos mientras se entregaban a orgías. Ver *Epist. 133 adversus Pelagium ad Ctesiphontem.*

[47] LEEUWENHOECK (1632-1723), naturalista holandés que descubrió los espermatozoides. Véase *De natis e semine genitali animalculis*, en *Philos. transactions*, Nr. 142, diciembre 1677 feb. 1678.

Asimismo, los cruces entre especies, e incluso las mutaciones dentro de una misma especie, tienen éxito con mucha menor frecuencia que en las plantas. Pudiera suceder que en alguna época o en algún lugar del universo, los animales fueron, son o serán más aptos para el cambio de lo que en la actualidad resultan para nosotros, y diversos animales que poseen algo del gato, como el león, el tigre y el lince, pudieran haber sido de una misma raza, y en la actualidad serían subdivisiones recientes de la antigua especie de los gatos. Con lo cual vuelvo a insistir en que nuestras determinaciones de las especies físicas son provisionales y proporcionales a nuestros conocimientos.

(* 24) *Filaletes.*—Al hacer las divisiones de las especies, los hombres jamás pensaron en las formas sustanciales, excepto aquellos que han aprendido el lenguaje de las escuelas, y ello tan sólo en el lugar del mundo donde nos encontramos.

Teófilo.—Parecería que el apelativo de *formas sustanciales* les resulta infame a muchas personas, y se tiene vergüenza de mencionarlo. No obstante en eso hay más moda que razón. Los escolásticos se equivocaban al utilizar una noción general para explicar fenómenos particulares, pero dicho abuso no destruye la noción misma. El alma humana desconcierta un tanto a algunos de nuestros modernos. Algunos reconocen que es la única forma que existe en el hombre, pero pretenden asimismo que sea la única forma sustancial de toda la naturaleza conocida. Así suele hablar Descartes, el cual corrigió a Regius[48] en lo referente a su crítica de que el alma fuese una forma sustancial y su negación de que el hombre fuese *unum per se* (es decir, que los cuerpos estuviesen dotados de una unidad auténtica, o ser indivisible que constituyese su principio activo total), como tampoco un molino o un reloj podrían serlo. Las sales, los minerales y los metales podrían tener una naturaleza así, es decir, ser simples contexturas o masas en las cuales existe una cierta regularidad. Pero los cuerpos de unos y otros, es decir, los cuerpos animados y lo mismo las contexturas sin

[48] Henrik de Roy, REGIUS (1598-1679), amigo y discípulo de Descartes. En la traducción francesa de los *Principles* de Regius, Descartes atacó en el Prefacio la física y metafísica de Regius, por su defensa de lo empírico frente a lo innato. Regius contestó y DESCARTES replicó a su vez en *Notae in Programma* (1648). Véase la carta de Descartes a Regius, diciembre 1641 (ed. Adam-Tannery III, 459-462.

vida, estarían especificados por su estructura interna, ya que incluso en los que están animados basta con el alma o la máquina, cada una por separado, para que estén determinados. Las dos concuerdan a la perfección, y aunque no tengan influencia inmediata una sobre otra, se expresan mutuamente, pues la primera concentra en una unidad perfecta todo lo que la otra ha dispersado en la multiplicidad. Así, cuando tratamos de la clasificación de las especies, es inútil discutir sobre las formas sustanciales, aun cuando por otras razones resulte conveniente saber si existen y cómo, ya que sin ello estaríamos en el mundo intelectual como extranjeros. Por lo demás, los griegos y los árabes ya hablaron de dichas formas, tanto como los europeos, y si corrientemente no se habla de ellas, tampoco se suele aludir en el lenguaje vulgar al álgebra ni a los inconmensurables.

(* 25) *Filaletes.*—Las lenguas han sido constituidas antes que las ciencias, y el pueblo ignorante e iletrado ha reducido las cosas a determinadas especies.

Teófilo.—Es verdad, pero los estudiosos van rectificando las nociones populares. Los experimentadores han encontrado procedimientos exactos para distinguir y separar los metales; los botánicos han enriquecido espléndidamente la doctrina de las plantas, y las experiencias que han hecho respecto a los insectos nos han proporcionado nuevas formas de introducirnos en el conocimiento de los animales. No obstante, todavía estamos muy lejos de llegar siquiera a la mitad del camino.

(* 26) *Filaletes.*—Si las especies estuviesen hechas por la naturaleza, no podrían ser concebidas por las distintas personas de maneras tan diferentes: a uno le parece que el hombre es un animal sin plumas, con dos pies con largas uñas, y otro le da la razón tras habérselo pensado mucho. Muchos son los que determinan las especies de los animales sobre todo en base a su *forma exterior,* y no tanto por su *nacimiento,* ya que en más de una ocasión se ha cuestionado el que determinados *fetos* humanos pudiesen ser aptos para el bautismo o no, por la simple razón de que su forma exterior era distinta de la normal en los niños, sin que se pudiese saber si poseerían la misma razón que los asignados a un modelo diferente, entre los cuales hay algunos que, aunque de forma normal, nunca muestran el menor

vestigio de que su razón sea superior a la de un mono o un elefante, ni proporcionan la menor señal de que estén guiados por un alma racional; por todo lo cual resulta evidente que la forma exterior, que sólo había hallado motivos de crítica, y no ya la facultad de razonar, que nadie puede saber si llegará a faltar a su debido tiempo, ha sido considerada como esencial a la especie humana. En ocasiones así los más sabios teólogos y jurisconsultos se ven obligados a renunciar a la sacrosanta definición de animal racional, sustituyéndola por otro tipo de esencia para la especie humana. Ménage nos da el ejemplo de un cierto cura de Saint-Martin que merece la pena citar (*Menagiana*, tomo I, pág. 278 de la edición de Holanda, 1694)[49]. Según dice, cuando este cura de Saint-Martin vino al mundo apenas si tenía figura humana, y parecía un monstruo. Durante un cierto tiempo se deliberó si había que bautizarle. Finalmente fue bautizado, y se le declaró hombre provisionalmente, hasta el momento en que se pudiese saber qué es lo que era. Fue tan poco agraciado por la naturaleza que durante toda su vida se le llamó el cura Malotru[50]. Era de Caen. He ahí un caso de niño que estuvo a punto de ser excluido de la especie humana por causa de la forma. Tal y como era se escapó por poco, y si hubiera tenido una figura algo más contrahecha, se le hubiera privado para siempre de la condición humana, y se le hubiera hecho perecer, al no ser considerado como un hombre. No obstante, no se puede aportar ningún argumento que justifique que si los rasgos de su cara hubiesen estado alterados todavía más, entonces no habría podido alojar un alma racional en él, ni que diese razón de por qué una cara un poco más alargada, o una nariz más plana, o una boca más hendida, hubieran sido incompatibles con un alma racional o con las cualidades que le hacían apto, pese a tener ya una figura contrahecha, para tener una función en la Iglesia.

Teófilo.—Hasta el momento no hemos encontrado animales racionales cuya figura difiera considerablemente de la nuestra, y es por eso que, a la hora de bautizar un niño, la raza y la figura siempre han desempeñado la función de indicios para determinar si se trataba de un animal razona-

[49] Sobre Ménage, véase la nota [41] de este libro III.
[50] *Malotru* en francés significa mal hecho, deforme.

ble o no. De manera que los teólogos y jurisconsultos no han necesitado renunciar por ello a su definición clásica.

(* 27) *Filaletes.*—Mas si el monstruo al que se refiere Licetus [51], en el libro I, capítulo 3, que tenía la cabeza de un hombre y el cuerpo de un cerdo, o si asimismo otros monstruos que tenían cabezas de perros, caballos, etc., sobre cuerpos humanos, hubieran sido conservados vivos, y hubiesen podido hablar, la dificultad habría sido mayor.

Teófilo.—Lo reconozco, y si eso llegase a suceder, como también si alguien procediese como aquel escritor, monje en la antigüedad, llamado Hans Kalb (Juan el Ternero) que en un libro que escribió se había pintado con la pluma en la mano y cabeza de ternero, lo cual hizo creer ridículamente a algunos de sus lectores que, efectivamente, el autor tenía cabeza de ternero; si todo eso sucediera, en lo sucesivo no podríamos deshacernos de los monstruos con tanta facilidad. Hay motivos para pensar que sería la razón la que primase entre los teólogos y los jurisconsultos, a pesar de la figura y de las diferencias que la anatomía podría aportar a los médicos, lo cual dañaría tan poco a la condición de hombre como aquella transposición de vísceras que algunos conocidos míos observaron en un hombre en París, el cual fue muy famoso, ya que la naturaleza

«Con poca sabiduría, y quizá por perversión
Puso el hígado a la izquierda,
Y por la misma inversión
El corazón a la diestra»,

si es que recuerdo bien los versos que Alliot padre (médico famoso, por su reconocida habilidad en el tratamiento de los cánceres) me mostró había escrito referentes a dicho prodigio [52]. Se entiende que todo esto sucederá siempre que la variedad de conformación de los animales racionales no vaya demasiado lejos, y no volvamos a los tiempos en que las bestias hablaban, pues en ese caso perderíamos el privilegio de la razón como mejora, y atenderíamos más al nacimiento y a lo externo para poder distinguir los de la

---

[51] Fortunio LICETI (1577-1657), médico que escribió *De monstruorum caussis, natura et differentiis* (1616).

[52] Pierre Alliot se hizo famoso porque decía poseer un remedio contra el cáncer, que aplicó a Ana de Austria, reina de Francia, madre de Luis XIV.

raza de Adán de aquellos que podrían descender del rey o patriarca del cantón de los monos africanos; nuestro sabio autor tuvo razón al señalar (* 29) que aunque la burra de Balaam hubiera discurrido a lo largo de toda su vida tan razonablemente como en una ocasión lo hizo respecto a su amo [53] (supuesto que haya sido una visión profética), a pesar de ello siempre habría tenido dificultades para conseguir rango y escaño entre las mujeres.

Filaletes.—Por lo que veo os reís, y quizá nuestro autor también se lo tomaba a broma; pero volviendo a hablar con seriedad, veréis que no siempre se puede asignar límites fijos a las especies.

Teófilo.—Así os lo he reconocido, pues cuando están implicadas ficciones y cosas posibles, los pasos de una especie a otra pueden resultar insensibles, y en ocasiones distinguirlas sería más o menos como ser capaz de decidir cuántos pelos hay que dejarle a un hombre para que no sea calvo. Incluso si conociésemos a la perfección el interior de las criaturas consideradas, esta indeterminación seguiría manteniéndose. Sin embargo, no veo que ello impida a las cosas el poseer esencias reales independientemente del entendimiento, y que podamos conocerlas, aun cuando en ese caso los nombres y los límites de las especies se pareciesen un poco a los nombres de las medidas y de los pesos, entre los cuales los límites fijos dependen de una elección. De ordinario no hay que temer nada parecido, ya que las especies que se parecen mucho apenas si se encuentran juntas.

(* 28) *Filaletes.*—Parece que en este punto estamos en el fondo de acuerdo, aun cuando nuestros términos difieran un poco. Os concedo por mi parte que en la denominación de las *sustancias* hay menos arbitrariedad de la que existe en los nombres de los *modos compuestos,* ya que no se acostumbra asociar el balido de una oveja a la figura de un caballo, ni el color del plomo a la pesadez y estabilidad del oro, sino que se prefiere más bien sacar las copias a partir de la naturaleza.

Teófilo.—Ello no es tanto porque sólo respecto a las

[53] La burra de Balaam se lamentó ante su amo por haber sido fustigada tres veces, haciéndole ver que si se había negado a andar, pese a la orden de Balaam, al cual siempre había obedecido, era porque el ángel de Dios le cerraba el camino. Ver *Números,* XXV, 28-30.

sustancias tengamos en cuenta lo que sucede efectivamente, sino porque en las ideas físicas (que raramente son entendidas en profundidad) no estamos seguros de que su combinación sea posible y útil, a no ser que tengamos como garante la existencia actual de dicha combinación. Pero eso también sucede respecto a los modos, y no sólo cuando la oscuridad de ellos nos resulta impenetrable, como ocurre a veces en física, sino también cuando hay dificultades para penetrar en ellos, como abunda en ejemplos la geometría. En una y otra de ambas ciencias no está en nuestra mano el hacer combinaciones según nuestra fantasía, pues si así fuese tendríamos derecho a hablar de los *decaedros regulares,* o a buscar en los semicírculos un *centro de magnitud,* al igual que existe un *centro de gravedad.* Resulta, en efecto, sorprendente que uno exista y el otro no. Ahora bien, como en el caso de los modos las combinaciones no siempre son arbitrarias, por oposición nos encontramos con que en las sustancias a veces lo son, y frecuentemente somos nosotros quienes, previamente a la experiencia, tenemos que combinar cualidades para definir nuevos seres sustanciales, cuando hayamos llegado a comprender suficientemente dichas cualidades como para prever la posibilidad de que se combinen. Los jardineros expertos en cítricos pueden con razón y con éxito tener el propósito de producir alguna especie nueva, y darle nombre de antemano.

(* 29) *Filaletes.*—Reconoceréis que siempre que se trata de definir especies, el número de ideas que se combinan depende de la diferente intención, habilidad o fantasía del que efectúa dicha combinación; al igual que lo más frecuente es atenerse a la figura para determinar la especie de los vegetales y de los animales, análogamente para casi todos los cuerpos que no son producidos a partir de semillas el color es lo que prima. (* 30) En verdad a menudo no son más que concepciones confusas, groseras e inexactas, y resulta absolutamente necesario que los hombres se pongan de acuerdo en el número exacto de ideas simples que corresponden a una especie o nombre determinado, pues el encontrar las ideas simples que permanentemente están ligadas supone tiempo, esfuerzo y habilidad. No obstante, de ordinario, en la conversación, nos bastan unas pocas de todas esas definiciones inexactas; y pese a todo el estrépito

de los géneros y las especies, las formas tantas veces citadas por las escuelas son puras quimeras, y de nada sirven para hacernos penetrar en el conocimiento de las naturalezas específicas.

Teófilo.—Aquel que construya una combinación no se equivoca por ello, como tampoco por darle nombre; pero en cambio sí se equivoca cuando piensa que aquello que él ha concebido es lo mismo que designan bajo ese nombre otros más sabios, o que atribuyen a ese cuerpo. Lo más que llega a concebir es un género excesivamente común, en lugar de uno que fuese más específico. Pero en todo ello no hay nada que se oponga a las escuelas, y no veo por qué arremetéis constantemente contra los géneros, las especies y las formas, ya que necesariamente vos mismo tendréis que reconocer géneros, especies e incluso esencias internas o formas, las cuales pretendidamente no son utilizadas para conocer la naturaleza específica de la cosa, por cuanto todavía se confiesa ignorarlas.

(* 30) *Filaletes.*—Por lo menos resulta claro que los límites que asignamos nosotros a las especies no son *conformes exactamente* con los establecidos por la naturaleza. Necesitados como estamos de nombres generales para usarlos desde ya, no nos tomamos el trabajo de investigar sus cualidades, las cuales nos permitirían conocer mejor sus diferencias y similitudes más esenciales; de manera que nosotros mismos los clasificamos en especies, en virtud de apariencias que puedan ser vistas por todo el mundo, para así podernos comunicar más fácilmente con los demás.

Teófilo.—Si combinamos ideas compatibles, los límites que asignamos a las especies siempre son *exactamente conformes* a la naturaleza; y si tenemos el cuidado de combinar las ideas que actualmente existen juntas, nuestras nociones seguirán estando conformes con la experiencia; y si las consideramos tan sólo como provisionales en lo que respecta a cuerpos efectivos, dejando a las experiencias hechas o por hacer el cuidado de descubrir más, y si cuando se trata de algo muy preciso en relación con lo que vulgarmente se entiende por dicho nombre recurrimos a los especialistas, entonces no nos equivocaremos. La naturaleza siempre podrá suministrarnos ideas más perfectas y más cómodas, pero jamás desmentirá las que poseemos, que son buenas

y naturales, aun cuando no lleguen a ser las mejores y las más naturales.

(* 32) *Filaletes.*—Nuestras *ideas genéricas* de las sustancias, como por ejemplo, la del metal, no siguen con toda exactitud los *modelos* que la naturaleza les propone, puesto que nunca podríamos encontrar ningún cuerpo que lleve consigo únicamente la maleabilidad y la fusibilidad, sin más cualidades.

Teófilo.—Nadie exige modelos así, y tampoco hay razón para exigirlos, pues ni siquiera en las nociones más distintas existen. Jamás existe un número en el que sólo pueda ser señalada la pura multiplicidad, ni una extensión en la que sólo haya extensión, ni un cuerpo que sea exclusivamente sólido sin otro tipo de cualidades: cuando las diferencias específicas son positivas y opuestas, hace falta siempre que el género las englobe y esté presente en ellas.

Filaletes.—Si alguien piensa que un hombre, un caballo, un animal, una planta, etc., se distinguen por medio de *esencias reales*, formadas por la naturaleza, debe de imaginarse que la naturaleza es *muy generosa en esencias reales*, ya que produce una para el cuerpo, otra para el animal, y otra para el caballo, aparte de que comunica liberalmente todas esas esencias a Bucéfalo; mientras que en cambio los géneros y las especies no son más que signos más o menos extensos.

Teófilo.—Si consideráis las esencias reales como tales modelos sustanciales, que serían un cuerpo y nada más, un animal y ninguna otra cosa específica, un caballo sin cualidades individuales, tendríais razón al considerarlas como quimeras. Creo que nadie ha pretendido, ni siquiera los mayores *realistas* de antaño, que haya tantas sustancias puramente genéricas como géneros existen. Pero esto no significa que porque las esencias generales no sean esto queden reducidas a puros signos, pues ya os he señalado varias veces que son *posibilidades de semejanza.* Del mismo modo, del hecho de que los colores no siempre sean sustancias o tintes que puedan ser extraídos, no se deduce que sean imaginarios. Por lo demás, nadie podría imaginarse a la naturaleza *generosa* en exceso; lo es más allá de cuanto podamos inventar, y todas las posibilidades cuyas primacías sean compatibles acaban viéndose realizadas en el gran teatro de las representaciones. Antaño existían dos doctrinas entre los filósofos: la de los *realistas* parecía

declararla pródiga, mientras que la de los *nominalistas* imaginaba a la naturaleza cicatera. Los unos decían que la naturaleza no admite el vacío, y los otros que no hace nada en vano. Ambos axiomas están bien, con tal de que se les entienda; pues la naturaleza es como una buena ama de casa, que ahorra allí donde hay que hacerlo para ser generosa en su tiempo y en su lugar. En su caso es magnífica en los efectos, y ahorradora en las causas que utiliza.

(* 34) *Filaletes.*—Sin entretenernos demasiado en esta confrontación sobre las esencias reales, bastaría con que sacásemos como consecuencia el objetivo del lenguaje y la utilización de las palabras, que consiste en indicar abreviadamente nuestros pensamientos. Si quisiera hablar de una especie de pájaros de tres o cuatro pies de altura, cuya piel esté cubierta por algo intermedio entre las plumas y la piel, de color marrón oscuro, sin alas, sino que en lugar de alas tenga o dos o tres ramas pequeñas, parecidas a las ramas de la retama, las cuales le bajasen por el cuerpo con piernas gruesas y largas, pies armados con tan sólo tres garras, y sin cola, me vería obligado a hacer toda esta descripción en cualquier lugar donde quisiera que los otros me entendieran. Pero a partir del momento en que se me haya dicho que el nombre de este animal es *cassiowaris*, puedo desde entonces servirme de dicho nombre para designar en el discurso cualquier idea compuesta.

Teófilo.—Pudiera suceder que una idea muy precisa de la manera en que la piel le cubre, o de cualquier otra parte, bastase por sí sola para distinguir ese animal de cualquiera otro conocido, al modo en que Hércules se hacía conocer por el paso que había dado, o como el león se reconoce por su pezuña, como dice el proverbio latino. Pero conforme vamos teniendo en cuenta más circunstancias, la definición va perdiendo provisionalidad.

(* 35) *Filaletes.*—En un caso así podemos disminuir la idea sin prejuicio para la cosa; pero cuando la naturaleza la hace disminuir, el que la especie se mantenga es un problema. Por ejemplo: si hubiera un cuerpo que poseyese todas las cualidades del oro excepto la maleabilidad, ¿sería oro? A los hombres les corresponde decidirlo, y, por lo tanto, ellos son quienes determinan las especies de las cosas.

Teófilo.—En absoluto, lo único que determinan es el nombre. Un experimento así nos enseñaría que la maleabi-

lidad no tiene conexión necesaria con las restantes cualidades del oro, consideradas conjuntamente. Con ello nos enseñaría una posibilidad nueva, y como consecuencia una nueva especie. Por lo que se refiere al oro no maleable o quebradizo, sólo depende de sus impurezas, y no resulta consistente frente a las demás pruebas del oro: el crisol y el antimonio le quitan esta falta de maleabilidad.

(* 36) *Filaletes.*—De nuestra doctrina se deduce algo que puede resultar extraño, y es que toda idea abstracta que pueda poseer un cierto nombre constituye una especie distinta. Mas ¿qué hacer al respecto, si la naturaleza lo quiere así? Me gustaría mucho saber por qué un perro *maltés* y un *galgo* no son especies tan diferentes como un *sabueso* y un *elefante.*

Teófilo.—Más arriba distinguí las diferentes acepciones de la palabra *especie.* Considerándola lógicamente, o mejor, matemáticamente, la más mínima desemejanza puede bastar. Pero físicamente hablando, jamás nos detenemos a considerar todas las variedades, y hablamos, o bien claramente cuando sólo se trata de apariencias, o bien conjeturalmente cuando se trata de la verdad interna de las cosas, en cuyo caso suponemos alguna naturaleza esencial e inmutable, como la razón lo es para el hombre. Presumimos, por tanto, que aquello que difiere tan sólo debido a cambios accidentales, como el agua y el hielo, el azogue corriente y el sublimado, pertenece a una misma especie; y en los cuerpos orgánicos ordinariamente se piensa esta caracterización provisional de una misma especie referida a la generación o raza, al modo en que entre los que más se parecen está supuesta en la reproducción. Es cierto que no es posible juzgar con exactitud, ya que no conocemos el interior de las cosas; pero como ya dije una vez, juzgamos provisionalmente y a menudo sólo a modo de conjetura. No obstante, cuando por temor a no poder decir nada seguro, sólo deseamos hablar del exterior, entonces el margen es amplio: discutir entonces sobre si tal diferencia es específica o no, equivale a discutir sobre puras palabras: en ese sentido entre los perros existen diferencias tan grandes que se puede afirmar que los dogos de Inglaterra y los perros de Bolonia pertenecen a diferentes especies. Tampoco es imposible que pertenezcan a una misma raza, o semejante, muy lejana, la cual podría ser encontrada si

pudiésemos remontarnos lo suficiente y si sus antepasados fuesen los mismos o similares; entonces unos se habrían convertido con el tiempo en muy grandes, y otros en muy pequeños. También se puede creer sin contradecir a la razón que entre ellos existe una naturaleza común interna, constante, específica, que ya no esté subdividida, o que no se encuentre aquí en otras varias naturalezas, y por consiguiente sólo pueda ser variada en función de accidentes; a pesar de que nada nos permite estar seguros de que eso debe de continuar siendo así necesariamente en lo que denominamos especie más baja *(speciem infimam)*. Sin embargo no hay ninguna apariencia de que un sabueso y un elefante sean de la misma raza y tengan una naturaleza específica común. Así, al hablar de los distintos tipos de perros, y de sus apariencias, podemos distinguir especies, y hablando de la esencia interna, podemos compararlas; pero al comparar el perro con el elefante, no existe ningún medio de atribuirles exterior o interiormente algo que llevase a identificarlos en una misma especie. Por tanto, no hay motivos para tener dudas respecto a la posibilidad de hacer presunciones. Las especies podrían asimismo ser distinguidas por el hombre desde un punto de vista lógico, y si se detuviese en lo externo, también en ese caso encontraría diferencias que, desde el punto de vista físico, podrían pasar por específicas. Ha habido viajeros que creyeron que los negros, los chinos y los indios no pertenecen a una misma raza, ni entre ellos ni en relación con los pueblos que se nos parecen. Pero desde que conocemos el interior esencial del hombre, es decir la razón, que siempre se mantiene en un mismo hombre y existe en todos ellos, y en cuanto observemos que no hay nada fijo e interno para nosotros que pueda subdividirse, entonces no tenemos ya ningún motivo para pensar que entre los hombres haya una diferencia específica esencial, en cuanto a la verdad interna, mientras que entre los hombres y las bestias, supuesto que las bestias no sean empíricas, como ya expliqué antes, sí que existen dichas diferencias, y la experiencia no deja margen a pensar de otra forma.

(* 39) *Filaletes.*—Tomemos como ejemplo una cosa artificial cuya estructura interna nos resulte conocida. Un reloj que indique solamente las horas y un reloj de repetición que haga sonar las horas pertenecen a una misma

especie para aquel que utiliza un mismo nombre para designarlos; pero para el que emplea la expresión de reloj de pulsera para designar al primero, y reloj de pared para el segundo[54], *en relación* a él son dos especies diferentes. Lo que constituye a una especie es el nombre, y no ya la disposición interna, pues de lo contrario existirían demasiadas especies. Hay relojes de cuatro y de cinco ruedas; algunos tienen cuerdas y ruedas espirales y otros no, algunos tienen el péndulo libre y otros conducidos por resortes en espiral, y otros aún por cerdas de jabalí: ¿basta una cualquiera de estas cosas para establecer una diferencia específica? Afirmo que no, en tanto todos esos relojes concuerdan en el nombre.

Teófilo.—Pues yo diría que sí, ya que dejando aparte los nombres, consideraría las variedades del artificio utilizado, y sobre todo los tipos de péndulo. Los relojes de bolsillo han cambiado de aspecto, y se han hecho mucho más exactos, a partir del momento en que se les ha introducido un resorte que regula sus vibraciones de acuerdo con las suyas, y por consiguiente las hace más uniformes. En otra ocasión he indicado inclusive un principio de igualdad diferente que podría ser aplicable a los relojes de mano.

Filaletes.—Si alguno quisiera establecer divisiones basadas en las diferencias que conoce en la configuración interna, puede hacerlo; sin embargo, para las personas que ignoran dicha construcción, no constituirán especies distintas.

Teófilo.—No veo el motivo de que siempre pretendáis hacer depender las virtudes, las verdades y las especies de nuestra opinión o conocimiento. Existen en la naturaleza, las conozcamos o no, las aprobemos o no. Hablar de otra manera supone cambiar el nombre de las cosas y el lenguaje usual sin ningún motivo. Hasta ahora los hombres siempre creyeron que existían diversas especies de relojes de pared y de mano, sin necesidad de informarse en qué consisten dichas especies, o cómo podrían ser denominadas.

Filaletes.—Estoy muy contento de que en este punto no estemos tan distantes como podría parecer. (* 41) Por lo que veo, también me admitiréis que las cosas artificiales poseen especies al igual que las naturales, contra lo que

[54] En francés *montre* y *horloge*.

piensan algunos filósofos. (* 42) Pero antes de abandonar lo relativo a los nombres de las sustancias, añadiré que las ideas de sustancias son las únicas, entre todas las diversas ideas que tenemos, que tienen nombres propios o individuales. Es muy raro que los hombres tengan necesidad de mencionar con frecuencia alguna cualidad individual, o perteneciente a algún otro individuo, que sea accidental; aparte de que las acciones individuales son las primeras que se desvanecen, y la combinación de circunstancias que en ella sucede no subsiste lo mismo que en el caso de las sustancias.

Teófilo.—Sin embargo, hay casos en los cuales resulta necesario acordarse de un accidente individual, al cual se le da un nombre, de manera que vuestra regla es adecuada para los casos ordinarios, pero también posee excepciones. La religión nos proporciona algunas: como el nacimiento de Jesucristo lo celebramos anualmente, los griegos denominaban Teogonía a dicho acontecimiento, y al de la adoración de los Magos Epifanía. Los judíos llamaron *Passah* por excelencia al paso del ángel que mató a los primogénitos de los egipcios, sin hacer daño a los de los judíos; y esto era lo que conmemoraban solemnemente todos los años. En lo que respecta a las *especies de las cosas artificiales,* los filósofos escolásticos han puesto dificultades para considerarlas dentro de sus *predicamentos,* pero su circunspección quizá fuese excesiva, ya que las tablas predicamentales debían servir en principio para pasar una revista general de todas las ideas. Bueno es no obstante reconocer la diferencia que existe entre las sustancias perfectas y las conjunciones de sustancias *(aggregata)* que son seres sustanciales compuestos, bien por la naturaleza, bien por causa del artificio humano. También la naturaleza posee tales agregados, en efecto, como lo son los cuerpos, cuya mixtura no es perfecta, si es que queremos hablar el lenguaje de los filósofos *(imperfecte mixta),* que no constituyen *unum per se,* y no tienen en sí mismos una unidad perfecta. Pienso además que los cuatro cuerpos denominados elementos, que suelen ser pensados como simples, y las sales, metales y demás cuerpos que se piensa están perfectamente mezclados, y a los cuales atribuyen temperamentos, no son *unum per se* tampoco, y todavía más debería pensarse que sólo son uniformes y semejantes aparentemente, e incluso un

cuerpo así también sería una acumulación. En una palabra, debemos reservar la unidad perfecta para los cuerpos animados, o dotados de entelequias primitivas, pues dichas entelequias tienen analogía con las almas, y son tan indivisibles e imperecederas como ellas: en otra parte ya he determinado que sus cuerpos orgánicos son efectivamente máquinas, pero que dichas máquinas sobrepasan tanto a las artificiales, que son creación nuestra, como el inventor de las naturales nos sobrepasa. Esas máquinas naturales son igual de imperecederas que las propias almas, y el animal con su alma subsiste siempre. Para explicarme mejor por medio de un ejemplo, por ridículo que pueda parecer, sucede como con Arlequín, al cual se le quería desvestir en pleno teatro, pero sin lograrlo nunca, porque tenía ni se sabe cuántos trajes unos sobre otros. Sin embargo, las reduplicaciones de cuerpos orgánicos hasta el infinito, que pueden ocurrir en un animal, pueden no ser tan semejantes ni estar tan aplicadas unas sobre otras como lo están los trajes, pues el artificio de la naturaleza es de sutileza muy superior. Todo lo cual demuestra que los filósofos no han estado tan errados cuando han establecido tantas distancias entre las cosas artificiales y los cuerpos naturales dotados de auténtica unidad. Sólo a nuestra época le ha correspondido desvelar este misterio y hacer comprender su importancia y sus consecuencias, por lo que respecta a la posibilidad de fundamentar adecuadamente la teología natural y lo que se denomina pneumática [55], de una manera que resulte auténticamente natural y conforme a cuanto podemos experimentar y entender, que no nos haga perdernos ninguna de las importantes consideraciones que deben proporcionarnos, sino que más bien las aumenten, como hace el sistema de la armonía preestablecida. Creo que no habría manera de que pudiésemos terminar mejor esta larga discusión sobre los nombres de las sustancias.

[55] Ver nota [11] del Prefacio.

Capítulo VII

SOBRE LAS PARTICULAS

(* 1) *Filaletes.*—Además de las palabras que sirven para *nombrar* las ideas, también necesitamos las que significan la *conexión* entre ideas o proposiciones. *Esto es, esto no es,* son los signos generales para la *afirmación* o la *negación.* Pero el espíritu, además de las partes de las proposiciones, también enlaza sentencias o proposiciones enteras, (* 2) utilizando palabras que expresan esta relación entre las distintas afirmaciones y negaciones, las cuales son denominadas *partículas.* El arte de hablar bien consiste fundamentalmente en la buena utilización que se haga de ellas. Para que los razonamientos puedan ser seguidos y metódicos hacen falta términos que muestren la *conexión,* la *restricción,* la *distinción,* la *oposición,* el *énfasis,* etc. Y cuando todo esto se menosprecia, el que escucha experimenta dificultades.

Teófilo.—Reconozco que las partículas tienen mucha utilización, pero no sé si el arte de hablar bien radica fundamentalmente en ellas. Si alguien lo único que pronunciase fuesen aforismos, o tesis aisladas, como a menudo sucede en las universidades, o como pasa en lo que los juriconsultos denominan libelo *articulado,* o como en los *artículos* propuestos a los testigos, entonces, siempre que todas esas

proposiciones estuviesen adecuadamente ordenadas, se logrará producir más o menos el mismo efecto, para hacerse entender, que se hubiera logrado enlazándolo todo y poniendo partículas: el lector las suple. Y hay que reconocer además que si las partículas están mal colocadas, el lector se vería todavía más confundido que si hubiesen sido omitidas. También me parece que las partículas no sólo enlazan las partes del discurso compuesto de proposiciones y las partes de la proposición compuesta de ideas, sino también las partes de la idea, compuesta de múltiples maneras por la combinación de otras ideas. Las *preposiciones* indican este último tipo de relación, mientras que los *adverbios* influyen sobre la afirmación o negación que exista en el verbo; y las *conjunciones* se refieren a la relación entre diversas afirmaciones y negaciones. Mas no dudo de que ya vos habíais observado todo esto, aunque vuestras palabras pareciesen decir otra cosa.

(* 3) *Filaletes.*—La parte de la gramática que se refiere a las partículas ha sido menos estudiada que la que representa por orden los *casos*, los *géneros*, los *modos*, los *tiempos*, los *gerundios* y los *supinos*. Es verdad que en algunas lenguas las partículas han logrado su lugar en la clasificación por medio de distintas subdivisiones que aparentemente son muy exactas; pero no basta con recorrer catálogos. Hay que reflexionar sobre los pensamientos propios para observar las formas que adopta el espíritu al discurrir, pues las partículas son otras tantas señales de la acción del espíritu.

Teófilo.—Es cierto que la doctrina de las partículas tiene una gran importancia, y me agradaría entrar en ella con detalle, pues nada resultaría más adecuado para conocer las diversas formas del entendimiento. En la gramática filosófica los *géneros* apenas si tienen papel, pero los casos responden a las *preposiciones* y, frecuentemente, la preposición está implicada en el nombre, y como absorbida en él, y otras partículas están escondidas en las flexiones de los verbos.

(* 4) *Filaletes.*—Para explicar adecuadamente las partículas no basta con relacionarlas (como de ordinario hacen los diccionarios) con palabras de otra lengua que más se les aproximen, porque igual de incómodo es comprender el sentido exacto en una lengua que en otra; aparte de que las significaciones de las palabras próximas en una y otra len-

gua no siempre son exactamente las mismas, e incluso varían en una misma lengua. Recuerdo que en la lengua hebrea hay una partícula con una sola letra, a la cual se le atribuyen más de cincuenta significaciones.

Teófilo.—Hombres muy sabios se han dedicado a escribir tratados exclusivamente dedicados a las partículas del latín, del griego y del hebreo; y el célebre jurisconsulto Strauchius[56] escribió un libro sobre el uso de las partículas en jurisprudencia, en la cual desempeñan un papel de no poca importancia. Sucede, no obstante, que de ordinario no se las pretende explicar mediante nociones distintas, sino por medio de ejemplos y sinónimos. También ocurre que no siempre es posible encontrar una significación general o formal, como la llamaba Bohlius[57], que pueda ser válida para todos los ejemplos; pero a pesar de eso siempre cabría reducir los usos de una palabra a un número determinado de significaciones. Y es lo que se debería hacer.

(* 5) *Filaletes.*—En efecto, el número de significaciones excede con mucho al de partículas. En inglés la partícula *but* tiene significados muy diferentes: (1) cuando afirmo «*but to say no more*», que significa «para no decir nada más», como si dicha partícula indicara que el espíritu se detiene en su curso antes de haber recorrido su camino. Pero al afirmar (2) «*I saw but two planets*», es decir, «sólo vi dos planetas», el espíritu limita el sentido de lo que quiere decir a lo que ha sido expresado, con exclusión de cualquier otra cosa. Y cuando digo (3) «*You pray, but it is not that God would bring you to the true religion, but that he would confirm you in your own*», es decir, «rogáis a Dios, pero no es que él quiera conduciros a la religión verdadera, sino confirmaros en la vuestra»; el primero de esos *but* o *pero* alude a una suposición del espíritu, el cual no está como debería de estar, y el segundo muestra que el espíritu establece una oposición directa entre lo que viene a continuación y lo que precedía. (4) «*All animals have sense, but a dog is an animal*», es decir, «Todos los animales sienten, pero el perro es un animal». Aquí la partícula

[56] Johan Strauch, STRAUCHIUS (1614-1679), tío de Leibniz, quien influyó en él orientándolo hacia los estudios jurídicos, en los cuales Leibniz llegó a ser doctor. El libro mencionado en el texto es *Lexicon particularum juris* (1671).

[57] Samuel Bohl, BOHLIUS (1611-1639), quien intentó buscar dicha significación formal en los términos de la Biblia, *Disputationes*, XIII, 1637-1638.

significa la conexión entre la segunda y la primera proposición.

Teófilo.—La palabra francesa *mais* puede ser utilizada como sustitutivo en todas esas ocasiones, excepto la segunda; pero el alemán *allein,* considerado como partícula, en cuyo caso alude a una combinación de *mais* y de *seulement,* puede sin duda ser utilizado en lugar de *but* en todos esos ejemplos, excepto en el último, en el cual cabe alguna duda. *Mais* se traduce al alemán a veces por *aber* y otras veces por *sondern,* vocablo éste que indica una separación o segregación y se aproxima a la partícula *allein.* Para explicar las partículas adecuadamente, no basta con dar una explicación abstracta, como la que aquí hemos dado, sino que hay que encontrar una perífrasis que pueda ponerse en el lugar de dicha partícula, al igual que la definición se puede poner en lugar de lo definido. Cuando nos dediquemos a buscar y a determinar dichas *perífrasis sustitutivas* para todas las partículas, en tanto las admitan, entonces estaremos en el camino de regular sus significaciones. Intentemos atisbarlo en cuatro ejemplos. En el primero queremos decir «hasta aquí solamente se habló de esto, y no más (non più)»; en el segundo «vi únicamente dos planetas, y no más»; en el tercero «rogáis a Dios tan sólo para veros confirmado en vuestra religión, y no más»; y en el cuarto se podría decir «todos los animales sienten, y basta con tener eso en cuenta, y no más: el perro es un animal, luego también siente». Todos esos ejemplos señalan límites, un *non plus ultra,* sea a las cosas, sea al discurso. También *but* indica un fin, un término de la carrera, como si dijésemos «Alto, ya estamos, ya hemos llegado a nuestra meta *(but)*». *But, bute* es un antiguo término teutónico que significa algo fijo, una parada. *Beuten* (palabra anticuada, que todavía aparece en algunos cantos religiosos) significa permanecer. El *mais* tiene su origen en *magis*, como si se quisiera decir *«en cuanto a lo que sobra, hay que dejarlo»,* lo cual es tanto como decir «ya no hace falta más, ya es bastante, pasemos a otra cosa» o incluso «es otra cosa». Pero como el uso de las lenguas varía de manera muy extraña, para dilucidar suficientemente la significación de las partículas habría que considerar los ejemplos con gran detalle. En francés el doble *mais* se evita mediante un *cependant,* y cabría decir «rogáis, sin embargo *(cependant)* no es para llegar a la

verdad, sino para veros confirmados en vuestro modo de pensar». El *sed* del latín venía expresado frecuentemente de otra manera mediante *ains*, que es el *anzi* de los italianos: los franceses, al haberlo cambiado, han privado a su lengua de una expresión conveniente. Por ejemplo, «nada era seguro, sin embargo *(cependant)* estábamos persuadidos de cuanto os participé, porque a uno le gusta creer en lo que desea; pero vimos que no era así, antes bien *(ains)* ...».

(* 6) *Filaletes.*—Mi intención ha sido aludir a esta materia sólo muy levemente. Añadiré que frecuentemente las partículas contienen siempre, o bien en una determinada construcción, el sentido de toda una proposición.

Teófilo.—Mas cuando se trata de *un sentido completo*, creo que sucede únicamente a modo de elipsis; dicho de otro modo, según mi opinión tan sólo las interjecciones pueden subsistir por sí mismas y decirlo todo en una palabra, como ¡ay!, ¡oh! Pues cuando decimos *pero*, se trata de una elipsis, como si dijésemos: «*pero demos tiempo al tiempo*, y no demos la piel del oso por cobrada». Algo parecido a esto existe en el *nisi* latino: «*si nisi non esset*», «si no hubiera ningún *pero*». Por lo demás, no me hubiera disgustado lo más mínimo que hubiéseis penetrado un poco más en detalle en todas esas sutilezas que se muestran a menudo en la utilización de las partículas. Pero como tenemos motivos para darnos prisa en acabar esta investigación sobre las palabras, y volver así a las cosas, no quiero entreteneros más con esto, aunque creo que verdaderamente las lenguas son el mejor espejo para el espíritu humano, y que un análisis preciso del significado de las palabras nos haría conocer las operaciones del entendimiento mejor que cualquier otra cosa.

Capítulo VIII

SOBRE TERMINOS ABSTRACTOS Y CONCRETOS

(* 1) *Filaletes.*—Hay que observar que los términos son abstractos o concretos. Toda idea abstracta es distinta, de manera que, entre dos, una de ellas nunca puede ser la otra. El espíritu debe de aprender mediante su conocimiento intuitivo la diferencia que existe entre ambas, y, *consecuentemente,* dos de esas ideas jamás podrán afirmarse la una de la otra. Cualquiera puede ver la falsedad de las siguientes proposiciones: «*la humanidad consiste en la animalidad o en la racionalidad*». Es tan evidente ello como cualquiera de las sentencias admitidas por lo general.

Teófilo.—No obstante queda algo por decir. Se suele estar de acuerdo en que la justicia es una virtud, un hábito *(habitus),* una cualidad, un accidente, etc. Por lo tanto, dos términos abstractos pueden enunciarse el uno respecto al otro. Por mi parte, acostumbro además distinguir dos tipos de abstractos: hay términos abstractos *lógicos* y términos abstractos *reales.* Los *abstractos reales,* o que al menos son concebidos como tales reales, pueden ser esencias y partes de esencia, o también accidentes, es decir, entes que se añaden a la sustancia. Los términos *abstractos lógicos* son las predicaciones reducidas a términos, como si dijésemos «ser

hombre, ser animal»; y en ese sentido pueden ser enunciados uno de otro, si se dice *«ser hombre consiste en ser animal»*. En los reales esto no ocurre, pues no resulta posible afirmar que la humanidad o la hominidad (si queréis), que es la esencia del hombre por entero, consiste en la animalidad, la cual no es más que una parte de dicha esencia; no obstante esos seres abstractos e incompletos que vienen significados mediante términos abstractos reales, poseen a su vez sus propios géneros y especies, los cuales también vienen expresados mediante términos abstractos reales: de manera que entre ellos existe una predicación, como ya mostré con el ejemplo de la justicia y la virtud.

(* 2) *Filaletes.*—Cabe siempre decir que hay pocos nombres abstractos para las sustancias; en las escuelas apenas si se ha hablado más que de humanidad, animalidad y corporalidad. Y todo eso apenas si ha llegado a tener alguna autoridad en el mundo.

Teófilo.—Es que sólo se han necesitado unos cuantos términos para que sirviesen de ejemplo y aclarasen la noción general de sustancia, la cual convenía no fuera descuidada por completo. Si los antiguos no utilizaban la palabra *humanidad* en el sentido de las escuelas, a cambio decían *naturaleza humana,* lo que es lo mismo. Asimismo hablaban de divinidad o de naturaleza divina; y como los teólogos se han visto obligados a hablar de estos dos tipos de naturaleza y de los accidentes reales, en las escuelas filosóficas y teológicas ha habido gran dedicación en torno a todas estas entidades abstractas, acaso más de lo que hubiera resultado conveniente.

Capítulo IX

SOBRE LA IMPERFECCION DE LAS PALABRAS

(* 1) *Filaletes.*—Ya nos hemos referido a la *doble utilización de las palabras.* Por un lado sirven para registrar nuestros propios pensamientos de manera que ayudan a nuestra memoria, la cual a su vez nos hace hablar; por otra parte sirven para comunicar nuestros pensamientos a los demás, mediante las palabras. (* 2) Cuando hablamos sólo con nosotros mismos, es indiferente qué palabras utilicemos, con tal de que nos acordemos de su sentido, sin cambiarlo. Pero (* 3) *la función de comunicación* es a su vez de dos tipos, civil y filosófica. La *civil* consiste en la conversación y en el uso de la vida civil. El *uso filosófico* es aquel que se debe dar a las palabras para formar nociones precisas y para expresar verdades ciertas en proposiciones generales.

Teófilo.—Muy bien; las palabras son *marcas (notae)* para nosotros (como pueden serlo los caracteres de los números o del álgebra), pero también son signos para los demás, y el uso de las palabras como signos tiene lugar cuando se trata de aplicar los preceptos generales a la vida práctica, o a los individuos, en el caso particular en que se intente encontrar o verificar preceptos. El primer *uso de los signos* es *civil,* y el segundo *filosófico.*

(* 5) *Filaletes.*—Ahora bien, resulta difícil, sobre todo en los casos que cito a continuación, aprender y retener la idea que cada palabra significa: 1) Cuando las ideas son muy compuestas; 2) cuando las ideas que componen una nueva no tienen relación entre ellas, de manera que en la naturaleza no existe ninguna medida fija ni ningún modelo que pueda servir para regularlas o rectificarlas; 3) cuando el modelo no resulta fácil de conocer; 4) cuando la significación de la palabra y la esencia real no coinciden exactamente. Las denominaciones de los modos suelen estar más sujetas a imperfección en función de los dos primeros casos, y las de las sustancias por los dos últimos. (* 6) Cuando la idea de los modos es demasiado compleja, como ocurre en la mayoría de los términos morales, pocas veces poseen exactamente el mismo significado para los espíritus de dos personas diferentes. (* 7) Asimismo, cuando carecemos de modelos, las palabras se vuelven equívocas. Quien inventó por primera vez la palabra *atropellar* entendió por ello lo que le pareció más a propósito, sin que los que posteriormente la han utilizado al igual que él se hayan preocupado de informarse sobre lo que quería decir exactamente, y sin que se les haya mostrado algún modelo constante de ello. (* 8) El uso corriente regula bastante bien el sentido de las palabras para la conversación ordinaria, pero en ello no hay nada preciso, y todos los días hay discusiones sobre el significado más conforme a las características del lenguaje. Muchos hablan de la *gloria,* pero entre ellos muy pocos la entienden de la misma manera. (* 9) En la boca de muchos son puros sonidos, o cuando menos significaciones muy indeterminadas. En un discurso o conversación en la que se hable de *honor, fe, gracia, religión* o *iglesia,* lo primero que se notará es que los hombres tienen diferentes nociones al respecto, aunque utilicen las mismas palabras. Y si resulta difícil entender el sentido de los términos en nuestros contemporáneos, mucho más difícil es entender los *libros antiguos.* La ventaja es que podemos prescindir de ellos, excepto cuando se refieren a lo que debemos hacer o creer.

Teófilo.—Todas esas observaciones son muy adecuadas; pero en lo que se refiere a los libros antiguos, en vista de que tenemos que entender la Sagrada Escritura, principalmente, y como también las leyes romanas siguen siendo

muy utilizadas en buena parte de Europa, resulta que, por lo mismo, nos vemos llevados a tener que consultar otros muchos antiguos libros: los rabinos, los padres de la Iglesia, incluso los historiadores profanos. Por otra parte, también los médicos antiguos merecen atención. La práctica de la medicina en Grecia ha llegado a nosotros a través de los árabes: el agua del manantial inicial se ha enturbiado al pasar a través de los árabes, y cuando hemos recurrido a los originales griegos ha habido que rectificar muchas cosas. A pesar de ello los árabes continúan siendo muy útiles y, por ejemplo, se dice que Ebenbitar, el cual en sus libros sobre los Simples copió a Dioscórides, muy frecuentemente contribuyó a aclararlo[58]. Pienso que, después de la religión y de la historia, la tradición de los antiguos, conservada por la escritura, y en general las observaciones ajenas, nos pueden resultar útiles precisamente en la medicina, en tanto es empírica. Por eso siempre he apreciado mucho a los médicos versados en el conocimiento de la antigüedad; y he deplorado muchísimo que Reinesius[59], eminente en uno y otro género, se haya ido inclinando más bien hacia el esclarecimiento de los ritos y de las historias antiguas mejor que a recuperar buena parte del conocimiento que poseían sobre la naturaleza, en lo cual demostró que podría haber tenido considerable éxito. Y si los latinos, griegos, judíos y árabes se agotaran algún día, entrarán en liza los chinos, que todavía poseen libros antiguos, y suministrarán materiales para la avidez de nuestras críticas. Eso sin mencionar algunos antiguos libros de los persas, armenios, coptos y de los brahamanes, los cuales con el tiempo serán desenterrados, de manera que no sea desdeñada ninguna de las luces que la antigüedad nos haya podido dar a través de la tradición de las doctrinas y las historias de los hechos. Y si llegara el caso de que no quedara ningún libro viejo por examinar, entonces las lenguas desempeñarían el papel de dichos libros, ya que son los monumentos más antiguos del género humano. Con el tiempo irán siendo

[58] Ibn-el-Beitar o EBENBITAR, botánico árabe (1197-1248). Escribió un Tratado sobre los simples, del cual Antoine Gallaud hizo una traducción al francés, inédita. En cuanto a DIOSCÓRIDES, fue un botánico griego del siglo I, que escribió un *Simplicium medicamentorum, reique medicae*, libri VI.

[59] Thomas REINESIUS, médico que fue abandonando poco a poco la medicina para dedicarse a la filología. En 1678 publicó *Chimiatria*, y en 1681 los *Syntagma inscriptionum antiquarum*.

clasificadas y organizadas en diccionarios todas las lenguas del universo, y se compararán unas con otras: esto tendrá consecuencias muy grandes, tanto para el conocimiento de las cosas, puesto que a veces los nombres se corresponden con las propiedades de las mismas (como puede verse con las denominaciones de las plantas debidas a diversos pueblos), como también para el conocimiento de nuestro espíritu y de la maravillosa variedad de sus operaciones. Eso sin referirnos al origen de los pueblos, el cual podrá ser conocido mediante etimologías sólidamente establecidas a partir sobre todo de la comparación entre las diversas lenguas. Mas de eso ya hemos hablado. Es muy clara, pues, la utilidad y extensión de la *crítica*, que algunos filósofos, por lo demás muy sabios, han valorado muy poco, al permitirse hablar con desdén del *rabinismo* y, en general, de la *filología*. Vemos también que la crítica podrá ejercerse fructíferamente durante mucho tiempo, y que estaría bien no entretenerse excesivamente con minucias, ya que existen temas de gran importancia por tratar; no obstante, sé muy bien que las minucias son necesarias con mucha frecuencia para que los críticos puedan descubrir cosas muy importantes. Como la crítica en gran parte gira en torno al significado de las palabras y la interpretación de los autores, principalmente los antiguos, la discusión sobre las palabras, junto con la mención que vos hicísteis a los antiguos, me han llevado a tocar este punto, que es de gran importancia. Pero volviendo a vuestros cuatro defectos en la denominación, os diré que todos son subsanables, sobre todo por cuanto la escritura ya ha sido inventada, y sólo subsisten por nuestra propia negligencia. De nosotros depende, en efecto, por lo menos en lo que respecta a las lenguas sabias, el fijar las significaciones y ponernos de acuerdo al respecto para echar abajo esta torre de Babel. Pero hay dos dificultades que no tienen fácil remedio, consistente una en la duda en que se está sobre la compatibilidad de las ideas, en las ocasiones en que la experiencia no nos las ofrece combinadas en un mismo sujeto, y la otra en la necesidad existente de dar definiciones provisionales de las cosas sensibles, en los casos en que no se posee experiencia suficiente como para elaborar definiciones más completas: pero ya me he referido más de una vez a estos dos inconvenientes.

Filaletes.—Intentaré deciros algo que pueda servir para esclarecer estas dos dificultades que acabáis de señalar, así como la tercera de las que yo indiqué, a saber, que parece que las definiciones son provisionales, lo cual ocurre cuando no conocemos suficientemente los modelos sensibles, es decir, los seres sustanciales de naturaleza corporal. Este fallo lleva asimismo consigo que no sepamos si es posible combinar las cualidades sensibles que la naturaleza no ha combinado, debido a que no llegamos a entenderlas a fondo. Ahora bien, si el significado de las palabras utilizadas en los modos compuestos resulta dudosa, a falta de modelos que permitan ver esa misma composición, la de los nombres de los seres sustanciales lo es por un motivo completamente opuesto, consistente en que deben significar lo que se supone conforme a la realidad de las cosas, y referirse a modelos formados por la naturaleza.

Teófilo.—Ya he recalcado en más de una ocasión en nuestras conversaciones precedentes que esto no resulta esencial para las ideas de las sustancias; pero reconozco que las ideas adecuadas a la naturaleza son las más seguras y las más útiles.

(* 12) *Filaletes.*—Cuando se siguen los modelos hechos enteramente por la naturaleza, sin que la imaginación tenga necesidad de retener más que sus representaciones, los nombres de los seres sustanciales poseen en el uso ordinario una *doble referencia,* como ya mostré. La primera es que significan la constitución interna y real de las cosas, pero un modelo así no puede ser conocido, ni por consiguiente servir para regular las significaciones.

Teófilo.—Aquí no se trata de eso, porque hablamos de las ideas para las cuales tenemos modelos; la esencia interior está en la cosa, aunque haya que estar de acuerdo en que no puede servir como patrón.

(* 13) *Filaletes.*—La *segunda referencia* consiste en que los nombres de los seres sustanciales se relacionan inmediatamente con las ideas simples que existen simultáneamente en la sustancia. Mas como el número de dichas ideas simples que aparecen unidas en un mismo sujeto es grande, cuando los hombres se refieren a dicho sujeto llegan a formarse ideas muy diferentes, tanto por la distinta combinación que hacen con las ideas simples, como porque la mayor parte de las cualidades de los cuerpos son las poten-

cias que tienen para producir cambios en los demás cuerpos, y para sufrirlos; como testimonio de ello pueden servir los cambios que es capaz de soportar uno de los metales de menor categoría ante la acción del fuego, y todavía pueden ser muchos más si interviene un químico y le aplica otros cuerpos. Además, uno se contenta con el peso y el color para conocer el oro, otro hace intervenir más bien la ductilidad y la estabilidad, mientras que un tercero pretende que se tenga en cuenta que es soluble en agua regia. (* 14) Como por otra parte las cosas a menudo se parecen entre sí, a veces resulta difícil designar las diferencias exactas.

Teófilo.—Efectivamente, en vista de que los cuerpos pueden ser alterados, disfrazados, falsificados, imitados, el poder reconocerlos y distinguirlos es un punto de gran importancia. El oro aparece disimulado cuando está en solución, pero es posible decantarlo, sea precipitándolo, sea destilando el agua. Y el oro de imitación o falso puede ser reconocido o purificado mediante ensayos: como no todas las personas saben cómo hacerlos, no resulta extraño que no todos los hombres posean la misma idea del oro. De ordinario los únicos que tienen ideas suficientemente justas de las diversas materias son los respectivos expertos.

(* 15) *Filaletes.*—Sin embargo, toda esta variedad no produce tanto desorden en el comercio civil como en las indagaciones filosóficas.

Teófilo.—Si no influyera en la práctica todo eso resultaría más soportable, pues a menudo hace falta no conformarse con un *quiproquo* y, por lo tanto, hay que conocer las caracterizaciones de las cosas, o tener a mano a personas que las conozcan. Esto es todavía más importante en el caso de las drogas y de materiales caros, los cuales pueden ser necesitados en ocasiones importantes. El desorden filosófico en cambio es más evidente en la utilización de los términos más generales.

(* 18) *Filaletes.*—Los nombres de las *ideas simples* están menos sujetos a equívoco y raras veces se engaña uno respecto a los términos «blanco», «amargo», etc.

Teófilo.—No obstante, también es verdad que dichos términos no están exentos en absoluto de incertidumbre; respecto a los colores limítrofes ya lo he recalcado, pues

están en los confines entre dos géneros y el género de cada cual resulta *dudoso.*

(* 19) *Filaletes.*—Tras los nombres de las ideas simples, a continuación los menos dudosos son los de los *modos simples,* como por ejemplo los de las figuras y los números. Pero (* 20) los modos compuestos y las sustancias llevan consigo complicaciones máximas. (* 21) En lugar de atribuir dichas imperfecciones a las palabras, se diría que hay que ponerlas más bien en la cuenta de nuestro entendimiento: pero a esto yo replico diciendo que las palabras se interponen de tal forma entre nuestro espíritu y la verdad de las cosas que pueden ser comparadas con el medio a través del cual pasan los rayos visibles, el cual produce a menudo nubosidades sobre nuestros ojos; y me siento tentado a creer que si se investigasen más a fondo las imperfecciones del lenguaje, casi todas las discusiones se agotarían por sí mismas, y el camino del conocimiento, e incluso quizá el de la paz, estarían más abiertos para los hombres.

Teófilo.—Pienso que, si ya desde ahora los hombres estuviesen de acuerdo en determinadas reglamentaciones y las ejecutasen con cuidado, entonces las discusiones podrían terminar. Pero para actuar con exactitud, de viva voz y de inmediato, tendría que producirse un cambio en el lenguaje. En otra parte ya he investigado esta cuestión.

(* 22) *Filaletes.*—Mientras esperamos dicha reforma, que quizá no vaya a ser tan inmediata, esta incertidumbre debida a las palabras nos debería enseñar a ser moderados, sobre todo cuando se trata de imponer a los demás el sentido que atribuimos a los autores antiguos: en los autores griegos ocurre que prácticamente cada cual utiliza un lenguaje diferente.

Teófilo.—Me he quedado muy sorprendido al observar en Grecia autores tan alejados entre sí en el tiempo y en el lugar, como Homero, Herodoto, Estrabón, Plutarco, Luciano, Eusebio, Procopio y Focio, y que, sin embargo, se parecen tanto, mientras que los latinos lo han modificado todo, y los ingleses, alemanes y franceses todavía mucho más. Y es que los griegos, desde los tiempos de Homero, pero todavía más cuando la ciudad de Atenas estaba floreciente, han tenido siempre buenos autores, que la posteridad ha considerado como modelos, al menos en lo referen-

te al escribir. No hay duda de que bajo la dominación de los romanos la lengua vulgar de los griegos tuvo que cambiar mucho. Este mismo motivo es el responsable de que el italiano no haya cambiado tanto como el francés, porque los italianos, al haber tenido anteriormente escritores de una sólida reputación, imitaron y continúan admirando a Dante, Petrarca, Bocaccio y los demás autores de una época en la que los franceses ni siquiera eran presentables.

Capítulo X

SOBRE EL ABUSO DE LAS PALABRAS

(* 1) *Filaletes.*—Aparte de las imperfecciones naturales del lenguaje, existen otras que son voluntarias y que dependen de una negligencia, y que consiste tanto en abusar de las palabras como en utilizarlas mal. El abuso primero y más evidente se (* 2) refiere a aquellas a las cuales no les corresponde ninguna idea clara. En cuanto a estas palabras, las hay de dos clases: algunas jamás han poseído idea determinada, ni en su origen ni en su utilización corriente. La mayoría de las sectas filosóficas y religiosas han introducido palabras así para expresar una opinión ajena, o para disimular algún punto débil del sistema propio. A pesar de ello, dichas palabras son signos distintivos en la boca de las gentes de partido. (* 3) Algunas otras palabras poseían en su uso primitivo y común alguna idea clara, pero con posterioridad han sido asimiladas a materias muy importantes sin hacerles corresponder ya ninguna idea cierta. Así es como las palabras *sabiduría, gloria, gracia,* aparecen frecuentemente en boca de los hombres.

Teófilo.—Creo que no hay tantas palabras privadas de significación como se cree, y que con un poco de cuidado y de buena voluntad dicho vacío podría llenarse, o bien

fijar la indeterminación. La *sabiduría* no parece ser sino la ciencia de la felicidad. La *gracia* es un bien que se hace a aquellos que no lo han merecido, y que se encuentran en un estado tal que lo necesitan. Y la *gloria* es la reputación de la eminencia de alguien.

(* 4) *Filaletes.*—No voy a ponerme ahora a examinar si habría algo que decir referente a esas definiciones, sino más bien indicaré las causas por las cuales se abusa de las palabras. *En primer lugar,* aprendemos las palabras antes de aprender las ideas correspondientes, y los niños acostumbrados a eso desde la cuna lo siguen utilizando durante toda su vida: tanto más cuanto que en la conversación consiguen hacerse entender, pese a no haber fijado jamás ninguna idea, a base de emplear expresiones diferentes para que los demás puedan comprender lo que quieren decir. Esto frecuentemente llena sus discursos de multitud de palabras vanas, sobre todo en materia de moral. Los hombres toman las palabras que ven utilizar a sus vecinos, para que no parezca que ignoran lo que significan, y las emplean confiadamente sin atribuirles un sentido determinado: y como en discursos así raras veces les sucede que tienen razón, asimismo es raro que lleguen a quedarse convencidos de que se han equivocado. Quererles sacar del error es como querer robar a un vagabundo.

Teófilo.—Efectivamente, es tan poco frecuente que alguien se tome el trabajo que habría que tomarse para llegar a la inteligencia de los términos o palabras, que me he asombrado más de una vez de que los niños puedan aprender tan tempranamente las lenguas, y de que los hombres todavía hablen con justeza; eso teniendo en cuenta que existe tan poca preocupación para instruir a los niños en su lengua materna, y que los mayores apenas si piensan en llegar a poseer definiciones claras, tanto más cuanto las que suelen ser dadas en las escuelas no consideran de ordinario las palabras que están en el uso del público. Por lo demás, reconozco que los hombres llegan a equivocarse bastante, incluso cuando disputan en serio, y hablan de sus propias opciones; no obstante, he observado también bastante a menudo que en las discusiones especulativas sobre materias que incumben a su espíritu, tienen razón por ambos lados, excepto en las contraposiciones que se hacen los unos a los otros, en las cuales consideran inadecuadamente la manera

de pensar del otro, lo cual depende de un mal uso de las palabras y a veces también de un espíritu de contradicción y de una petulancia que se pretende superior.

Filaletes. (* 5) *En segundo lugar,* el uso de las palabras es a veces *inconstante,* lo cual es sobre todo frecuente *entre los sabios.* Se trata de un engaño manifiesto, y si es voluntario ha de ser por locura o malicia. Si alguien procediese así al hacer sus cuentas, tomando por ejemplo una X por una V, decidme, ¿quién querría tener negocios con él?

Teófilo.—Este abuso, que no sólo es frecuente entre los sabios, sino en todo el ancho mundo, creo que más bien se debe a las malas costumbres y a la inadvertencia que a alguna maliciosidad en la intención. De ordinario las diversas significaciones de una misma palabra poseen alguna afinidad; eso hace que una sea tomada por otra, y tampoco hay tiempo para considerar lo que se dice con toda la exactitud que sería de desear. Estamos acostumbrados a los tropos y a las figuras retóricas, y cualquier elegancia o falsa brillantez se nos impone con facilidad, pues con la mayor frecuencia lo que buscamos es el placer, la diversión y las apariencias, más que la verdad. Aparte de que la vanidad también interviene.

(* 6) *Filaletes.*—El *tercer abuso* consiste en una *oscuridad* afectada, sea atribuyendo a los términos corrientes *significaciones inusitadas,* sea introducido *términos nuevos* sin explicarlos. Los antiguos sofistas, que con tanta razón fueron ridiculizados por Luciano [60], pretendían hablar de todo, encubriendo su ignorancia bajo el velo de la oscuridad de las palabras. Entre las sectas filosóficas la peripatética ha destacado por ese defecto, pero tampoco las demás han estado exentas del mismo, incluidas las modernas. Por ejemplo, existen algunos que abusan de la palabra *extensión,* y creen obligado confundirla con la de *cuerpo.* (* 7) La lógica, o arte de disputar, que ha sido tan apreciada, sirvió para mantener la oscuridad. (* 8) Los que se han dedicado a ella han resultado inútiles para la sociedad, e incluso perjudiciales. (* 9) En cambio, los hombres de oficios mecánicos, tan menospreciados por los doctores, han sido útiles para la vida humana. A pesar de todo, esos oscuros doctores

[60] En el personaje de Menipo, de los *Diálogos de los Muertos.*

fueron admirados por los ignorantes, y se creyó que eran invencibles, porque estaban provistos de zarzas y espinas, en las cuales no había el menor interés en intrincarse, pues únicamente la oscuridad podía servir de defensa al puro absurdo. (* 12) El mal ha consistido en que este arte de oscurecer las palabras ha embrollado las dos grandes reglas de las acciones humanas, la *religión* y la *justicia*.

Teófilo.—Vuestras lamentaciones son justas en buena parte: no obstante también es verdad que a veces, aun cuando con poca frecuencia, existen oscuridades que son perdonables, e incluso dignas de alabanza, como cuando se hace profesión de ser enigmático, y el *enigma* es oportuno. Pitágoras procedía así, y en buena parte es la manera de los orientales. Los alquimistas, que se declaran adeptos, dicen que sólo quieren ser oídos por los *hijos del arte;* pero eso estaría bien si esos pretendidos hijos del arte poseyesen la clave del enigma. Puede permitirse una cierta oscuridad, mas, sin embargo, es necesario que esconda algo que merezca la pena de ser adivinado, y que el enigma sea descifrable. En cambio, la *religión* y la *justicia* piden ideas claras. Parece ser que el poquísimo orden que se ha puesto en ellas al enseñarlas ha contribuido a embrollar la doctrina: y la indeterminación de los términos es quizá más dañosa que la oscuridad. Ahora bien, como la *lógica* es el arte que enseña el orden y la relación entre los pensamientos, no veo motivos para repudiarla. Por el contrario, los hombres se equivocan por falta de lógica.

(* 14) *Filaletes*.—El *cuarto abuso* consiste en que tomamos las palabras por cosas, es decir, creemos que los términos se corresponden con la esencia real de las sustancias. ¿Quién hay que, habiendo sido educado en la filosofía peripatética, no piense que los diez nombres que significan los *predicamentos* no concuerdan exactamente con la naturaleza de las cosas?, ¿que las *formas sustanciales,* las *almas vegetativas,* el *horror al vacío,* las *especies intencionales,* etc., no son algo real? Paralelamente, los platónicos tienen su *alma del mundo,* y los epicúreos la *tendencia* de sus átomos *hacia el movimiento,* cuando están en reposo. Si los *vehículos aéreos* o *etéreos* del doctor More [61] hubiesen adquirido predicamen-

[61] Véase libro I, nota [21], en particular *The inmortality of the Soul,* 1659, II, 14 y III, 1.

to en alguna parte del mundo, se les habría considerado igual de reales.

Teófilo.—Propiamente no se trata de tomar las palabras por cosas, sino de creer cierto lo que no lo es. Error demasiado común a todos los hombres, pero que no depende únicamente del abuso de las palabras, sino que consiste en algo muy distinto. El propósito implícito en los *predicamentos* es de gran utilidad, y más bien que rechazarlo habría que pensar en rectificarlo. Las sustancias, cantidades, cualidades, acciones o pasiones, y las relaciones, es decir, cinco tipos generales de seres, podrían ser suficientes, junto con los que resulten de la combinación de éstos; vos mismo, al clasificar las ideas, ¿no los habéis presentado como predicamentos? De las *formas sustanciales* ya he hablado antes. Y no sé si hay mucho fundamento para rechazar las *almas vegetativas,* puesto que personas muy experimentadas y sensatas reconocen una gran analogía entre las plantas y los animales, y vos mismo parecéis haber admitido las almas de las bestias. El *horror al vacío* puede estar bien entendido, es decir, supuesto que la naturaleza haya llenado alguna vez todos los espacios, y los cuerpos sean impenetrables e incondensables, entonces no puede admitir el vacío: y yo considero que esos tres supuestos tienen adecuado fundamento. Pero las *especies intencionales,* que debe producir el comercio entre el alma y el cuerpo, no lo están, aun cuando quizá las *especies sensibles,* que van del objeto al órgano que hay a distancia, podrían ser disculpadas, dando por subentendida la propagación de los movimientos. Reconozco que el *alma del mundo* de Platón no existe, pues Dios está por encima del mundo, *extramundana intelligentia,* o más bien *supramundana.* Ignoro si por la *tendencia al movimiento* de los átomos del epicureísmo os referís a la pesadez que se les asignaba, la cual sin duda no tiene fundamento, pues pretendían que todos los cuerpos van por sí mismos en una misma dirección. Henry Morus, teólogo de la Iglesia anglicana[62], a pesar de toda su sabiduría, se mostraba excesivamente inclinado a forjar hipótesis que no fuesen inteligibles ni verosímiles, como, por ejemplo, su *principio hilárquico* de la materia, que provocaría la pesadez, la elasticidad y otras muchas maravillas que

[62] Ver nota [21] del libro I.

de él dependerían. En cuanto a sus vehículos etéreos, cuya naturaleza no he investigado, no tengo nada que decir.

(* 15) *Filaletes.*—Un ejemplo relativo a la palabra materia os permitirá comprender mejor mi pensamiento. La materia suele ser considerada como un ser que existe en la naturaleza, distinto al cuerpo, lo cual, efectivamente, es de toda evidencia, pues de otra forma esas dos ideas podrían ser colocadas indistintamente una en lugar de otra, y, sin embargo, se puede afirmar que *una única materia compone todos los cuerpos,* y no que un único cuerpo compone todas las materias. Pienso que tampoco cabe decir que una materia es mayor que otra. La materia expresa la sustancia y la solidez de los cuerpos: así como no concebimos diferentes materias, tampoco diferentes solideces. Sin embargo, desde el momento en que la materia ha sido considerada como un nombre que corresponde a algo que existe de acuerdo con todas esas precisiones, dicha idea ha introducido multitud de discursos ininteligibles y discusiones intrincadas sobre la *materia primera.*

Teófilo.—Pienso que este ejemplo sirve más bien para disculpar que para inculpar la filosofía peripatética. Aunque toda la plata tuviera figura, o mejor, a pesar de que toda la plata haya sido trabajada por la naturaleza o por el arte, ¿acaso por ello no vamos a poder mantener que la plata es un ente que existe realmente en la naturaleza, y que tomándolo *exactamente* difiere de la vajilla o de la moneda? No es posible deducir de ello que la plata es únicamente un cierto conjunto de cualidades entre todas las que posee la moneda. De manera que no resulta inútil en física general razonar sobre la materia primera, y determinar su naturaleza, para saber si es siempre uniforme, si tiene alguna otra propiedad aparte de la impenetrabilidad (como en efecto he demostrado siguiendo a Kepler, que posee lo que podemos denominar *inercia),* etc., pese a que nunca la encontremos absolutamente pura. Igualmente podríamos razonar sobre la plata pura, pese a no tenerla en la propia casa y no tener medio de purificarla. Por lo tanto no desapruebo que Aristóteles haya hablado de la materia primera; pero tampoco puedo dejar de criticar a todos los que se han quedado demasiado con ella, y han forjado quimeras a partir de palabras mal entendidas de dicho filósofo, el cual quizá ha proporcionado excesivas ocasiones para esos errores y gali-

matías. Tampoco debemos exagerar los defectos de este eminente autor, pues es sabido que muchas de sus obras no han sido terminadas ni publicadas por él.

(* 17) *Filaletes.*—El *quinto abuso* consiste en poner las palabras en lugar de las cosas que no significan ni podrían significar de ninguna manera. Así sucede al pretender que con los nombres de las sustancias intentamos decir algo más, como por ejemplo, cuando se dice que el oro es maleable se pretende hacer entender, pese a que en el fondo el oro no significa otra cosa que lo que es maleable, que la maleabilidad depende de la esencia real del oro. O también cuando decimos que la definición de Aristóteles del hombre como animal racional es correcta, mientras que es erróneo definirlo como Platón, en tanto animal con dos pies, sin plumas y con uñas largas.[63] (* 18) Apenas si es posible encontrar alguien que no piense que dichas palabras significan algo que tiene una esencia real, de la cual dependen las propiedades, y sin embargo es un abuso evidente, pues dicha esencia de ninguna manera está incluída en la idea compleja significada por esa palabra.

Teófilo.—Yo creo más bien que es evidente el error de demostrar esa utilización corriente, puesto que es muy cierto que en la idea compleja de oro está incluído que es algo que posee una esencia real, cuya constitución sólo conocemos en detalle en tanto cualidades como la maleabilidad dependen de ella. Para enunciar la maleabilidad del oro sin que sea una pura tautología y sin caer en el defecto de la redundancia o repetición (véase el cap. 8, * 18), dicha cosa ha de poder ser reconocida por otras cualidades, como por ejemplo el color y el peso. Es como si dejésemos que un cierto cuerpo, fusible, amarillo y muy pesado, al cual se le llama oro, posee una naturaleza tal que también tiene la cualidad de ceder al martillo y poder ser adelgazado muchísimo. En lo que respecta a la *definición de hombre* que se atribuye a Platón, el cual parece haberla elaborado únicamente como ejemplo, y que supongo que tampoco vos pretenderéis compararla seriamente con la que está generalmente admitida, resulta evidente que es demasiado exterior y provisional; si aquel *cassiowaris* al que os referíais

[63] Ver ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* I, 6, 1098 a 12-14, y PLATÓN, *Definiciones*, 415 a.

hace poco (cap. 6, * 34) hubiera poseído uñas largas, he aquí que se hubiese visto convertido en hombre, ya que a él no hubiera habido que arrancarle las plumas, como a aquel gallo al cual Diógenes, según se cuenta, quería convertirlo en hombre platónico [64].

(* 19) *Filaletes.*—En cuanto en los modos compuestos una idea de las que intervienen cambia, inmediatamente hay que reconocer que se trata de otra cosa, como evidentemente se muestra en las siguientes palabras: *murther,* al igual que *Mordt* en alemán, significa en inglés homicidio premeditado; *manslaughter,* que originalmente aludía a homicidio, significa uno que es voluntario pero no premeditado; *chancemedly,* refriega ocurrida por azar, de acuerdo con el significado literal de la palabra, alude a un homicidio inintencionado. Lo que se expresa con todas estas palabras, y lo que yo supongo estar en la cosa (lo que antes denominaba *esencia real y esencia nominal)* es lo mismo. Pero con los nombres de las sustancias no sucede lo mismo, pues si uno pone en la idea de oro lo que otro omite, por ejemplo la estabilidad y la capacidad de ser disuelto en agua regia, los hombres no por ello creen que la especie haya cambiado, sino únicamente que uno posee una idea más perfecta que el otro de lo que es la esencia real oculta, a la cual refieren el nombre de oro, aunque esa relación secreta sea inútil y sólo sirva para crearnos dificultades.

Teófilo.—Creo que ya lo he dicho, pero voy a volveros a demostrar claramente que cuanto acabáis de afirmar sucede en los modos tanto como en los seres sustanciales, y que no hay motivos para denostar esa relación con la esencia interna. He aquí un ejemplo. Una *parábola* puede ser definida en el sentido de los geómetras como una figura en la cual todos los radios paralelos a una cierta recta convergen por reflexión en un cierto punto o *foco.* Pero mediante esta definición expresamos más bien el *exterior* y el *efecto,* y no la *esencia interna* de la figura, es decir, aquello que podría permitirnos conocer primordialmente su *origen.* Asimismo, en principio se puede dudar si una figura así, que se desearía desempeñase esa función, es algo *posible:* esto es lo que a mí me permite saber si una definición es puramente nominal y basada en propiedades, o bien si es

[64] Diógenes LAERCIO, en su *Vida de los filósofos ilustres,* VI, 2, 40, así lo refiere.

real. No obstante, aquel que habla de una parábola, y sólo la conoce por medio de la definición que acabo de mencionar, al hacerlo no deja de referirse a una figura que posee una cierta construcción o constitución, la cual ignora, pero que le gustaría conocer para poder trazarla. Algún otro que haya profundizado más añadirá alguna otra propiedad, y descubrirá, por ejemplo, que en la figura considerada la porción del eje interceptado entre la ordenada y la perpendicular, bajadas desde un mismo punto de la curva, es siempre constante, y es igual a la distancia entre el *vértice* y el foco. Con esto tendrá una idea más perfeccionada que el primero, y conseguirá trazar la figura con mayor facilidad, aun cuando todavía no esté en ello. Hay que estar de acuerdo en que la figura sigue siendo la misma, pese a que su constitución permanece todavía oculta. Podéis ver por tanto que todo lo que véis, y denostáis en parte, en el uso de las palabras que significan cosas sustanciales, también existe, y evidentemente se cree que con justificación, en el uso de las palabras que significan modos compuestos. Lo que os hizo creer que entre las sustancias y los modos había diferencias es que no habéis considerado modos inteligibles cuya discusión presentase dificultades, y que se parecen en todo a los cuerpos, los cuales son todavía más difíciles de conocer.

(* 20) *Filaletes.*—Parece entonces que no voy a tener que callarme todo cuanto pensaba deciros sobre la causa de algo que sigo considerando como un abuso. Todo se debe a que consideramos equivocadamente que la naturaleza actúa siempre de manera regular, y fija límites a cada una de las especies por medio de esas esencias específicas o constituciones internas que damos por supuestas en ellas, y que se atiene siempre a los mismos nombres específicos.

Teófilo.—Podéis ver por el ejemplo de los modos geométricos que cuando nos referimos a esencias internas y específicas no estamos muy equivocados, aun cuando existan grandes diferencias entre las cosas sensibles, trátese de sustancias o de modos, de las cuales sólo poseemos definiciones reales al respecto, y entre los modos inteligibles cuya discusión sea difícil, puesto que podemos llegar en último término, en el caso de las figuras geométricas, hasta su constitución interna.

(* 21) *Filaletes.*—Por último creo que hubiese sido un

error repudiar esa relación con las esencias y las constituciones internas, bajo el pretexto de que era convertir a nuestras palabras en signos de una nada o de algo desconocido. Pues lo que resulta desconocido bajo algún respecto, puede ser conocido de otra manera, y el interior se da a conocer de alguna forma en los fenómenos que de él surgen. Y por lo que se refiere a la pregunta de si un *feto monstruo* es hombre o no, veo que si no resulta posible decidirlo de entrada, ello no impide que la especie pueda estar perfectamente establecida en sí misma, ya que nuestra ignorancia en nada modifica la naturaleza de las cosas.

Teófilo.—A geómetras muy importantes les ha ocurrido efectivamente que no han llegado a saber cuáles eran ciertas figuras de las cuales conocían varias propiedades que parecían dilucidar el problema. Por ejemplo, había unas figuras que eran denominadas *perlas,* de las cuales se llegaba a dar incluso su cuadratura y la medida de sus superficies y de los sólidos engendrados por su revolución, hasta que se supo que no eran más que una determinada componente de ciertos paraboloides cúbicos. De modo que al considerar dichas perlas como una especie peculiar no se habían logrado más que conocimientos provisionales. Si una cosa así puede suceder en geometría, ¿vamos a asombrarnos de que resulte difícil determinar las especies de la naturaleza corporal, que son incomparablemente más complejas?

(* 22) *Filaletes.*—Pasemos al *sexto abuso,* por continuar con la enumeración inicial, aun cuando ya vea que sería necesario eliminar algunos. Este abuso, en general muy poco señalado, consiste en que los hombres, por haber atribuido ciertas ideas a determinadas palabras a lo largo de un prolongado uso, se imaginan que dicha conexión es manifiesta, y que todo el mundo está de acuerdo en ello. De ahí surge el que les parezca muy extraño que se les exijan las significaciones de las palabras que utilizan, incluso cuando eso resulta absolutamente necesario. Pocas personas hay que no se lo tomen como una afrenta, por ejemplo, si se les pide lo que entienden cuando hablan de la *vida.* Sin embargo, la idea vaga que pueden tener al respecto no basta cuando se trata de saber si una planta, que ya está formada en la simiente, tiene vida, o lo mismo con un pollo que está en un huevo que no ha sido empo-

llado, o con un hombre desfallecido, sin sensibilidad ni movimiento. Y aunque los hombres no quieran parecer tan poco *inteligentes* o tan *importunos* como para tener necesidad de que se les explique el significado de los términos utilizados, no obstante, cuando se trata de una investigación exacta, hay que llegar hasta dicha explicación. Frecuentemente los hombres sabios de las distintas banderías se limitan a hablar diferentes idiomas cuando se echan abajo unos a otros, y en realidad piensan lo mismo, aun cuando acaso sus respectivos intereses sean distintos.

Teófilo.—Creo haberme explicado lo bastante respecto a la *noción de vida*, la cual debe estar siempre acompañada por percepción en el alma, pues de otro modo sería una pura apariencia, como la vida que los salvajes de América atribuían a los relojes, o como aquellos magistrados que pensaron que las marionetas estaban vivas y animadas por los demonios, cuando quisieron castigar como hechicero al primero que presentó dicho espectáculo en su ciudad.

(* 23) *Filaletes.*—En conclusión, las palabras sirven 1/ para hacer entender nuestros pensamientos, 2/ para hacerlo con facilidad, y 3/ para podernos introducir en el conocimiento de las cosas. Cuando no tenemos idea determinada y constante de alguna palabra, que tampoco es entendida ni captada por los demás, fallamos contra el primer punto. (* 23) Cuando poseemos ideas muy complejas y no tienen nombres distintos, pecamos contra el segundo punto: a menudo es un defecto de las lenguas mismas, que no tienen suficientes palabras, pero a veces también se debe a la persona, que no las conoce, y entonces tiene que recurrir a complicadas perífrasis. (* 24) Pero cuando las ideas significadas por las palabras no se adecúan a lo que es real, contravenimos el tercer punto. (* 26) 1/ El que posee los términos, sin ideas, es como aquel que posee únicamente un catálogo de libros. (* 27) 2/El que tiene ideas muy complejas es como aquel hombre que tuviera multitud de libros en hojas separadas y sin títulos, de manera que no podría dar el libro más que dando las hojas una detrás de otra. (* 28) 3/ El que no es constante en el uso de los signos es como un mercader que vendiese cosas diferentes bajo un mismo nombre. (* 29) 4/ El que atribuye sus ideas particulares a las palabras usuales no puede regalar a los otros con las luces que pueda poseer. (* 30) 5/ El que

tiene en su cabeza ideas de sustancias que jamás han existido nunca podrá adelantar en sus conocimientos reales. (* 33) El primero hablará en vano sobre la tarántula o sobre la caridad. El segundo verá nuevos animales sin que pueda conseguir con facilidad que los demás los conozcan. El tercero tomará al cuerpo tan pronto como lo sólido como por aquello que no es extenso; y con la palabra frugalidad designará lo mismo la virtud como el vicio correspondiente. El cuarto llamará una mula con el apelativo caballo, y le parecerá generoso aquel a quien todo el mundo considera pródigo; y el quinto, apoyándose en la autoridad de Herodoto, buscará en los tártaros una nación de hombres que no tienen más que un ojo [65]. Hago notar que los cuatro primeros defectos son comunes a las sustancias y a los modos, pero que el último es característico de las sustancias.

Teófilo.—Vuestras observaciones son muy instructivas, por lo cual me limitaré a añadir que también me parece que existe algo quimérico en las ideas que se tienen de los accidentes o maneras de ser; y que así el quinto defecto también es común a los accidentes y a las sustancias. El *pastor extravagante* [66] no lo era sólo porque creía que detrás de los árboles había ninfas escondidas, sino también porque siempre esperaba aventuras novelescas.

(* 34) *Filaletes.*—Tenía la intención de concluir con esto, pero me acuerdo del *séptimo y último abuso,* que es el de los términos figurados o alusiones. No es fácil que sea admitido como tal abuso, porque lo que es denominado humor e imaginación suele ser mejor recibido que la verdad a secas. Es muy adecuada para los discursos, en los cuales lo único que se pretende es agradar, pero en el fondo, a excepción del orden y la claridad, todo el arte de la retórica, todas esas utilizaciones artificiales y figuradas de las palabras no sirven más que para insinuar ideas falsas, conmover las pasiones y seducir al juicio, de manera que no son más que puras supercherías. A pesar de ello a este arte lleno de falacias es al que se le otorga un rango preponderante y los correspondientes honores. Y es que los hombres apenas si se preocupan de la verdad, y prefie-

[65] HERODOTO, *Historias,* III, 116 y IV, 27.
[66] Alusión a una obra de Thomas CORNEILLE, *Le Berger extravagant,* 1653.

ren con mucho engañar y ser engañados. Esto es tan cierto que no pongo en duda que todo lo que acabo de decir en contra de dicho arte será considerado como la consecuencia de una audacia extremada: la elocuencia, al igual que el sexo bello, tiene encantos demasiado poderosos como para que pueda admitirse que alguien se oponga a ellos.

Teófilo.—Muy lejos de repudiar vuestro celo por la verdad, lo considero justo. Y sería de desear que pudiera lograr su objetivo. No desespero completamente de ello, porque parece que combatís la elocuencia con sus propias armas, y que incluso poseéis un tipo de elocuencia superior a esa otra engañosa, de otra especie, como había a su vez una Venus de Uranio, madre del divino Amor, frente a la cual no se atrevía a aparecer aquella otra Venus bastarda con su hijo de ojos vendados[67]. Pero eso mismo demuestra que vuestra tesis precisa moderación, y que algunos de los adornos propios de la elocuencia son como los vasos de los egipcios, que podían servir para el culto del verdadero Dios. Lo mismo sucede con la pintura y con la música, de las cuales se suele abusar, representando la una frecuentemente imaginaciones grotescas e incluso perniciosas, y debilitando la otra el ánimo, y ambas a dos divirtiendo en vano; pero también pueden ser empleadas útilmente, la primera para hacer clara la verdad, y la segunda para hacerla emotiva, efecto que también debe producir la poesía, la cual participa de la retórica y de la música.

---

[67] Véase PLATÓN, *Banquete*, 180 c – 181 d, y CICERÓN, *De natura Deorum* III, 59 y sig.

Capítulo XI

SOBRE LOS REMEDIOS QUE ES POSIBLE APLICAR A LAS IMPERFECCIONES Y A LOS ABUSOS QUE ACABAN DE MENCIONARSE

(* 1) *Filaletes.*—No es éste el lugar para entregarse a una discusión sobre el uso de la verdadera elocuencia, y todavía menos para responder a vuestro cumplido, porque debemos de ir pensando en terminar esta materia que versa sobre las *palabras,* buscando los remedios para las imperfecciones que hemos mencionado. (* 2) Sería ridículo acometer una reforma de las lenguas, y querer obligar a los hombres a no hablar más que conforme vayan conociendo las cosas. (* 3) Pero no es demasiado pretender que los filósofos hablen con exactitud, cuando se trate de una búsqueda seria de la verdad: sin eso todo estará repleto de errores, de terquedades y de disputas vanas. (* 8) El *primer remedio* consiste en no utilizar ninguna palabra sin que se le haga corresponder alguna idea, mientras que lo más corriente es emplear las palabras como por instinto, simpatía o antipatía, sin atribuirles ningún sentido.

Teófilo.—La regla es buena, pero no sé si los ejemplos son adecuados. Parece ser que todo el mundo entiende por *instinto* una inclinación del animal hacia lo que le conviene,

sin que por ello llegue a concebir los motivos de hacerlo así; e incluso los hombres no deberían desdeñar tanto los instintos, pues también en ellos se muestran, aunque en su mayor parte hayan quedado difuminados por la forma artificial de vivir: el médico de sí mismo lo ha señalado muy bien [68]. La *simpatía* o *antipatía* alude a lo que en los cuerpos sin capacidad de sentir corresponde al instinto de unirse y de separarse, lo cual ocurre en los animales. Y aun cuando no se llegue a tener una inteligencia de la causa de dichas inclinaciones o tendencias, como sería de desear, no obstante se tiene una noción que basta como para discurrir de manera que parezca inteligible.

(* 9) *Filaletes.*—El *segundo remedio* consiste en que las ideas de los nombres de los modos estén por lo menos determinadas, y (* 10) que las ideas de los nombres de las sustancias concuerden además con lo que existe. Si alguien afirma que la *justicia* es una conducta conforme a la ley, en referencia al bien ajeno, esta idea no es lo suficientemente determinada, a no ser que se posea una idea distinta de lo que se denomina *ley*.

Teófilo.—Cabría decir aquí que la *ley* es un precepto de la sabiduría, o ciencia de la felicidad.

(* 11) *Filaletes.*—El *tercer remedio* consiste en utilizar términos conforme al uso admitido, en tanto ello resulte posible. (* 12) El *cuarto* en declarar el sentido en el cual se toman las palabras, tanto cuando estemos usando palabras nuevas como cuando sean las antiguas en un nuevo sentido, o también cuando el uso no haya establecido suficientemente su significación. (* 13) Pero existen diferencias. (* 14) Las palabras de las ideas simples que no pueden ser definidas se explican mediante vocablos sinónimos, cuando resultan más conocidos, o si no enseñando la cosa. Por procedimientos así podemos lograr hacer entender a un labrador lo que es el color de hoja caída, diciéndole que es el color de las hojas secas que caen en otoño. (* 15) Los nombres de los modos compuestos deben de ser explicados por medio de definiciones, ya que ello es posible. (* 16) Por lo mismo, la moral es susceptible de ser demostrada. Hay que considerar al hombre como un ser corporal y

[68] La alusión de Leibniz parece referirse a la obra de DELVAUX, *El médico de sí mismo* (1682).

racional, sin tomarse molestias en lo referente a la figura externa, (* 17) pues las materias de moral pueden ser tratadas con claridad mediante las definiciones. Se procederá mejor si se define la justicia en función de la idea que tenemos en nuestro espíritu, en lugar de buscar un modelo de ella fuera de nosotros, como Aristóteles, y constituirla a partir de él. (* 18) Como la mayor parte de los modos compuestos no existen juntos en ningún lugar, sólo definiéndolos podemos fijarlos, gracias a la enumeración de lo que está disperso. (* 19) De ordinario en las sustancias existen algunas *cualidades directrices* o *características,* a las cuales las consideramos como las ideas más distintivas de las respectivas especies, y a ellas les son adosadas las restantes ideas que forman la idea compleja de cada especie, según nuestra suposición. En los vegetales y animales es la figura, en los cuerpos inanimados el color, y en algunos otros casos la figura y el color conjuntamente. Por todo ello, (* 20) la definición de hombre que dio Platón resulta más característica que la de Aristóteles, o también aquello por lo cual no deberíamos de matar a los productos monstruosos, (* 21) y frecuentemente la visión sirve tanto como cualquier otro examen, pues las personas acostumbradas a examinar el oro distinguen con frecuencia a simple vista el oro verdadero del falso, el puro del de imitación.

Teófilo.—No hay duda de que todo confluye hacia las definiciones que pueden remontarse hasta las ideas primitivas. Un mismo asunto puede ser definido de varias formas, pero para saber que todas ellas se refieren a lo mismo hay que aprender la razón de ello, demostrando una definición a partir de la otra, o si no por la experiencia, experimentando que constantemente aparecen juntas. Por lo que hace a la moral, una parte de ella está enteramente fundada en razones; pero hay otra que depende de las experiencias y se refiere a los temperamentos. Para conocer las sustancias, las primeras ideas nos vienen suministradas por la figura y el color, es decir, por lo visible, ya que así es como conocemos las cosas desde lejos; pero de ordinario dichas ideas resultan excesivamente provisionales, y en las cosas que nos interesan importa conocer la sustancia más de cerca. Por lo demás me asombro de que todavía retornéis a la definición de Platón, después de lo que vos mismo acabáis de decir, (* 16) que en moral debemos de

considerar al hombre como un ser corporal y racional, despreocupándose de su figura externa. También es verdad que una práctica muy prolongada contribuye mucho para que se pueda discernir a simple vista lo que otro sólo puede dilucidar a costa de complicados ensayos. Los médicos con gran experiencia, que tienen muy buena vista y muy buena memoria, diagnostican a menudo al primer reconocimiento lo que otro conseguirá determinar a lo largo de varios interrogatorios y tomas de pulso. No obstante todo lo anterior, resulta conveniente considerar conjuntamente todos cuantos indicios podamos tener.

(* 22) *Filaletes.*—Reconozco que aquel a quien un buen ensayista le haga conocer todas las cualidades del oro poseerá un conocimiento mejor que el que podría proporcionarle la vista. Mas si llegásemos a poder conocer su constitución interna, la significación de la palabra *oro* estaría entonces determinada con la misma *facilidad* que la del triángulo.

Teófilo.—Estaría igual de determinada y ya no tendría nada de *provisional;* pero no podría ser determinada con la misma facilidad, pues creo que haría falta una distinción muy prolija para poder explicar la naturaleza del oro, como también sucede en geometría con las figuras cuya definición es larga.

(* 23) *Filaletes.*—No hay duda de que los espíritus separados de los cuerpos tienen conocimientos más perfectos que los nuestros, aun cuando no tengamos la menor idea de cómo pueden haberlos adquirido. Por lo tanto, podrán poseer ideas sobre la constitución radical de los cuerpos que resulten igual de claras que las que nosotros tenemos de un triángulo.

Teófilo.—Ya os he indicado anteriormente que tengo razones para pensar que no existen espíritus creados que estén enteramente separados de los cuerpos; pero en cambio no pongo en duda que algunos de ellos pueden poseer órganos y entendimiento incomparablemente más perfectos que los nuestros, superándonos en todo tipo de concepciones, tanto o más que el señor Frenicle[69], o que aquel

[69] Bernard FRENICLE DE BESSY (1605-1675), matemático francés con gran capacidad para el cálculo numérico. Su método era el de las exclusiones, y parecía estar fundado en proposiciones generales que luego han demostrado Euler y Poincaré. Entre otros libros, publicó el *Traité des triangles rectangles en nombre* (1676).

muchacho sueco del cual ya os hablé, los cuales superan a la mayoría de los hombres en el cálculo numérico realizado mediante la imaginación.

(* 24) *Filaletes.*—Ya hemos recalcado que las definiciones de las sustancias que pueden servir para dar una explicación de los nombres resultan imperfectas en relación al conocimiento de las cosas, ya que de ordinario colocamos el nombre en lugar de la cosa. Por lo tanto, el nombre dice más que las definiciones, y para llegar a definir adecuadamente las sustancias es necesario estudiar, en consecuencia, la historia natural.

Teófilo.—Bien véis que, por ejemplo, el nombre de oro no sólo significa lo que sabe de ello aquel que lo pronuncia. Por ejemplo, alude a un cuerpo amarillo y muy pesado, pero también a lo que él no sabe, y que otro en cambio puede conocer, es decir, a un cuerpo dotado con una cierta constitución interna, de la cual se derivan el color y el peso, y de la cual surgen asimismo otras propiedades, las cuales él reconoce que son mejor conocidas por los expertos.

(* 25) *Filaletes.*—Sería de desear que quienes se han ejercitado en investigaciones físicas quisiesen proponer ideas simples, en las cuales viesen que coinciden constantemente los individuos de cada especie. Pero para componer un diccionario de este tipo, que contuviese por así decirlo la historia natural, harían falta demasiadas personas, demasiado tiempo, trabajo y sagacidad como para que podamos esperar jamás una obra así. Sin embargo, sería conveniente acompañar las palabras con grabados pequeños para las cosas que nos son cognoscibles mediante la figura exterior. Un diccionario así sería muy útil en la posteridad, y ahorraría un trabajo considerable a los críticos futuros. Pequeñas figuras del mirto (*apium*), de la *gamuza* (*ibex*, especie de cabra salvaje) serían más valiosas que prolongadas descripciones sobre dicha planta o animal. Y para conocer lo que los romanos denominaban *strigiles, sistrum, tunica* y *pallium*, unas cuantas figuras al margen lo aclararían mucho más que los pretendidos sinónimos, como almohaza, címbalo, vestido, ropaje, capa, que apenas si nos permiten conocerlos. No voy a detenerme en el séptimo remedio de los abusos con las palabras, consistente en utilizar siempre un mismo término en el mismo sentido, o bien advertir cuándo dicho

sentido cambia; ya hemos hablado bastante al respecto.

Teófilo.—El P. Grimaldi[70], presidente del tribunal de matemáticas en Pekín, me dijo que los chinos poseen diccionarios que vienen acompañados con figuras. En Nuremberg ha sido imprimido un pequeño nomenclátor[71] en el cual cada palabra viene acompañada por figuras así, que son bastante buenas. Dicho *diccionario universal* es muy de desear, y tampoco sería tan difícil de hacer. En cuanto a la *descripción de las especies,* la historia natural consiste precisamente en eso, y se va avanzando poco a poco. Sin las guerras, que han trastornado Europa desde el momento de la fundación de las Sociedades o Academias Reales, se hubiera llegado lejos, y ya estaríamos en situación de poder sacar provecho de nuestros trabajos; pero los grandes, en su mayor parte, desconocen su importancia, e ignoran los bienes que pierden al menospreciar el avance de los conocimientos sólidos; aparte de que ordinariamente están demasiado entregados a los placeres de la paz o a los preparativos de la guerra como para sopesar cosas que de inmediato no les afectan.

---

[70] Leibniz mantuvo correspondencia con dicho jesuita.

[71] Se trata del *Wörterbüchlein Lateinisch und Teutsch,* publicado en Nürenberg en 1700.

LIBRO IV

SOBRE EL CONOCIMIENTO

Capítulo I

SOBRE EL CONOCIMIENTO EN GENERAL

(* 1) *Filaletes.*—Hasta aquí hemos hablado de las *ideas* y de las *palabras* que las representan; pasemos ahora a los *conocimientos,* que nos vienen suministrados por las ideas, y giran sólo en torno a ellas. (* 2) El *conocimiento* no es más que la percepción de la relación y adecuación, o de la oposición e inadecuación, existente entre *dos de nuestras ideas.* Imaginando, conjeturando o creyendo, siempre se trata de lo mismo. Por ese medio nos damos cuenta, por ejemplo, de que lo blanco no es negro, y de que los ángulos de un triángulo y su igualdad con dos ángulos rectos constituyen una relación necesaria.

Teófilo.—El conocimiento también puede ser tomado con mayor generalidad, de manera que exista ya en las ideas o términos, sin necesidad de llegar todavía a las proposiciones o verdades. Se puede afirmar que quien haya visto con más atención mayor cantidad de retratos de animales y de plantas, más figuras de máquinas, más descripciones o representaciones de casas o de fortalezas, quien haya leído más relatos de ingenio, y escuchado más narraciones curiosas, ése, decía, poseerá un conocimiento mayor que otro, aunque no haya una palabra de verdad en todo cuanto se le

ha descrito o contado; en efecto, la costumbre que tiene de representarse en el espíritu muchas concepciones o ideas expresas y actuales le convierte en más apto para concebir cuanto se le proponga, y resulta seguro que será más capaz y estará más instruido y ducho que cualquiera que no haya visto ni leído nada, con tal de que en dichas historias y representaciones no tome por verdadero lo que no lo es, y que esas impresiones no le impidan por otra parte distinguir lo real de lo imaginario, o lo existente de lo posible. Por eso algunos lógicos del siglo de la reforma, que tenían algo de ramistas [1], no se equivocaron al decir que los *tópicos* o los lugares de invención (*argumenta*, como los denominaban) sirven lo mismo para la explicación o descripción caracterizada de un *tema no complejo*, es decir, una cosa o idea, como para la demostración de un *tema complejo*, es decir, una tesis, proposición o verdad. Una tesis incluso puede ser explicada, para poder conocer bien su sentido y su fuerza, sin que ello equivalga a su verdad o prueba, como se ve en los sermones u homilías, que explican determinados pasajes de la Sagrada Escritura, o en las repeticiones o lecturas sobre algunos textos de derecho civil o canónico cuya verdad se presupone. Podemos decir que hay temas que sirven como medios entre una idea y una proposición: se trata de las *cuestiones*, algunas de las cuales sólo se preguntan por el sí o el no. Son las más próximas a las proposiciones. Pero algunas otras preguntan también cómo o la circunstancia, y entonces hay que poner más de su parte para llegar a formar proposiciones con ellas. También se puede decir que en las descripciones (incluso en las de cosas puramente ideales) hay una tácita afirmación de la posibilidad. Pero también es verdad que podemos emprender la explicación y la prueba de una falsedad, lo cual sirve a veces para refutarla mejor, pero también puede conducir al arte de las descripciones a caer en lo imposible. Sucede con esto como con lo que pasa en las ficciones del conde de Scandiano, seguido por Ariosto, y en el *Amadís de Gaula* u otros viejos romances, en los

[1] Pierre de la Ramée (1515-1572), que adoptó desde 1543 el nombre de Petrus RAMUS, escribió *Aristotelicae animadversiones* (1543) y *Dialecticae Partitiones* (1543), en las cuales criticaba la universidad y la lógica aristotélica, por lo cual fueron prohibidas. La obra básica del ramismo es la Dialectica, tal y como apareció en la edición de 1555 en francés y de 1556 en latín.

cuentos de hadas, que volvieron a ponerse de moda hace unos años, en las historias verdaderas de Luciano[2], y en los viajes de Cyrano de Bergerac, por no referirme a los cuadros grotescos de los pintores. Como se sabe, para los teóricos las fábulas pertenecen al género de las *progymnasmata*, o ejercicios preliminares. Pero si se toma al conocimiento en un sentido más estricto, es decir, como conocimiento de la verdad, tal y como vos habéis hecho, entonces coincido en que la verdad siempre está fundada en la adecuación o inadecuación de las ideas, pero en cambio por lo general no es cierto que nuestro conocimiento de la verdad sea una percepción de dicha adecuación. Pues cuando sólo conocemos la verdad empíricamente, por haberla experimentado, sin saber la conexión entre las cosas y la causa actuante en lo que hemos experimentado, no poseemos percepción de dicha adecuación o inadecuación, a no ser que entendamos que la sentimos confusamente sin apercibirnos de ella. Pero parece que vuestro ejemplo indica que siempre exigís un conocimiento en el cual nos apercibamos de la conexión o de la oposición, y en eso no puedo coincidir. Además, un tema complejo puede ser tratado no sólo orientándolo hacia las pruebas de la verdad, sino también explicándolo y aclarándolo de otra manera, según los lugares tópicos, como ya hice notar. Tengo por último otra observación que hacer a vuestra definición, y es que parece que sólo se acomoda a las verdades categóricas, en las cuales existen *dos ideas*, el sujeto y el predicado; pero también existen un conocimiento de las verdades hipotéticas, o que se pueden reducir a éstas (como las disyuntivas y otras), en las cuales la relación se produce entre la proposición antecedente y la proposición consecuente, de manera que pueden intervenir más de dos ideas.

(* 3) *Filaletes.*—Limitémonos aquí al conocimiento de la verdad, y apliquemos, asimismo, lo que se diga de la relación entre las ideas a la relación entre las proposiciones, para comprender conjuntamente las categóricas y las hipotéticas. Yo creo que esa conveniencia o disconveniencia pueda ser reducida a cuatro tipos, que son 1/ identidad o diversidad, 2/ relación, 3/ coexistencia o conexión necesa-

[2] El *Orlando innamorato*, de M. BOJARDO (conde de Scandiano), apareció en 1495, y el *Orlando furioso*, de ARIOSTO en 1516. Tasso, Bojardo, Perrault y Spenser escribieron cuentos de hadas. En cuanto a LUCIANO, se alude a su *Histoire veritable*.

ria, 4/ existencia real. (* 4) El espíritu se da cuenta de inmediato de que una idea no es la otra, que el blanco no es el negro, (* 5) puesto que capta la relación al compararlas juntas; por ejemplo, que dos triángulos cuyas bases son iguales y que se encuentran entre dos paralelas son iguales. (* 6) Después de esto está la coexistencia (o más bien conexión), al igual que la fijeza va siempre con todas las restantes ideas del oro. (* 7) Por último, cabe la existencia real fuera del espíritu, como cuando decimos: Dios existe.

Teófilo.—Pienso que cabe afirmar que el nexo no es más que la *relación*, tomada en su generalidad. Y ya recalqué que toda relación es de *comparación* o de *concurrencia*. La de comparación nos proporciona la diversidad y la identidad, sea en total o sea en alguna cosa, y eso constituye lo mismo o lo diverso, lo semejante o lo desemejante. La *concurrencia* implica lo que vos llamáis coexistencia, es decir conexión de existencia. Pero cuando se dice que algo existe, o que tiene existencia real, esta misma existencia es el predicado, es decir posee una noción relacionada con la idea considerada, y entre ambas nociones existe conexión. La *existencia* del objeto de una idea también puede ser considerada como la concurrencia de dicho objeto conmigo. Por tanto, creo que cabe decir que no hay más que comparación o concurrencia, o bien que la comparación, que indica la identidad y la diversidad, y la concurrencia de la cosa conmigo, son las relaciones que merecen ser destacadas de las restantes. Es posible investigar esto más a fondo y con mayor exactitud, pero aquí me contento con hacer unas cuantas observaciones.

(* 8) *Filaletes.*—Hay un *conocimiento actual*, que es la percepción presente de la relación entre las ideas, y uno *habitual*, cuando el espíritu se ha dado cuenta de la conveniencia o disconveniencia entre las ideas con tanta evidencia, y la ha puesto en su memoria de tal forma que, siempre que vuelve a reflexionar sobre dicha proposición, desde el principio está seguro de la verdad que implica, sin dudarlo en absoluto. Si los hombres sólo conociesen el objeto actual de sus pensamientos, serían muy ignorantes, pues no son capaces de pensar clara y distintamente más que una cosa cada vez; y el más sabio de todos lo único que conocería es una verdad.

Teófilo.—Es cierto que nuestra ciencia, incluso la más

demostrativa, ya que muy frecuentemente debe de ser lograda tras una larga cadena de deducciones, debe, por tanto, incluir el recuerdo de una demostración anterior, que ya no es considerada distintamente cuando se establece la conclusión; de otra forma habría que repetir siempre dicha demostración, e incluso cuando dura, no podríamos comprenderla por entero a la vez, ya que no podríamos tener presentes ante nuestro espíritu todas sus partes, con lo cual, volviendo a tener siempre ante los ojos la parte precedente, nunca podríamos avanzar hacia la última, que permite la conclusión. Sin la escritura, por tanto, resultaría difícil establecer las ciencias, ya que la memoria no es suficientemente segura para ello. Pero si se pone por escrito una demostración larga, como lo son, por ejemplo, las de Apolonio, y se repasan todas sus partes, como si se examinase una cadena, eslabón por eslabón, los hombres pueden llegar a tener seguridad en sus razonamientos: para lo cual existen, además, las pruebas, y el éxito final lo justifica todo. No obstante, vemos por lo mismo que respecto a toda creencia, basada en la memoria de lo ya visto, o en pruebas y razones, no está en nuestro poder ni a nuestro libre arbitrio el dilucidar si creer no, puesto que la memoria no es algo que dependa de nuestra voluntad.

(* 9) *Filaletes.*—Nuestro conocimiento habitual es de dos tipos o grados. En ocasiones las verdades que han quedado en nuestra memoria como en reserva no se presentan al espíritu hasta que éste capte la relación existente entre las ideas que intervienen; pero a veces el espíritu se contenta con acordarse de dicha convicción, sin retener las pruebas, e incluso frecuentemente sin poder volverlas a mostrar aunque quisiera. Podría pensarse que esto supone una creencia en la memoria más que un conocimiento real de la verdad en cuestión, y antaño me parecía que se trataba de un punto medio entre la opinión y el conocimiento, siendo una certidumbre que supera a la simple creencia basada en el testimonio de otro. Pero tras haberlo pensado mucho, encuentro ahora que dicho conocimiento lleva consigo una completa certeza. Me acuerdo, es decir, conozco (pues el recuerdo no es más que una renovación de algo pasado), que una vez estuve seguro de la verdad de la proposición de que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos. Ahora bien, la inmutabilidad de las mismas

relaciones entre las mismas cosas inmutables es en la actualidad la *idea mediata* que me permite ver que si han sido iguales una vez, lo seguirán siendo. En Matemáticas, las *demostraciones particulares* proporcionan conocimientos generales en base a este fundamento; de otra forma el conocimiento de un geómetra no iría más allá de la figura particular que ha trazado para la demostración.

Teófilo.—La *idea mediata* de la que habláis da por supuesta la fidelidad de nuestro recuerdo; sin embargo, a veces ocurre que nuestro recuerdo nos engaña, y resulta que no habíamos llevado a cabo todas las diligencias necesarias, aun cuando en este momento creyésemos que sí. Esto resulta evidente al revisar las cuentas. Existen incluso revisores de oficio, como en nuestras minas del Harz, y para que los recaudadores de las minas particulares sean más cuidadosos se ha instituido una multa para cada error de cálculo, y a pesar de todo se han seguido encontrando. Claro que cuanto más cuidado tengamos, más podremos fiarnos de los razonamientos pasados. He llegado a proyectar una forma de hacer las cuentas, de manera que aquel que verifica las sumas de las columnas va dejando sobre el papel señales del progreso de su razonamiento, y no lo hace inútilmente: siempre puede volverlo a ver, y corregir las últimas faltas sin que tengan influencia sobre las primeras. Asimismo, la revisión que puede hacer otro casi no cuesta trabajo de esta manera, porque puede examinar todas esas señales a simple vista. Existe también el medio de verificar las cuentas de cada cosa en particular, por una especie de prueba muy cómoda, y ello no aumenta de manera considerable el trabajo de la cuenta. Todo esto nos permite comprender que los hombres pueden llegar a poseer demostraciones rigurosas sobre el papel, y sin duda tienen infinidad de ellas. Pero si no se acuerdan de que las han realizado con todo rigor, no pueden llegar a poseer certeza en el espíritu. Dicho rigor consiste en una regulación tal que la observación hecha sobre una parte cualquiera constituye siempre una garantía por lo que respecta a la totalidad; al modo en que al examinar la cadena por sus eslabones, viendo cada uno para comprobar si está firme, y tomando medidas con la mano para no saltarnos ninguno, conseguimos estar seguros de la solidez de la cadena. Procediendo así podemos lograr toda la certeza que pueda

existir para las cosas humanas. No estoy de acuerdo en que en Matemáticas las *demostraciones particulares* realizadas sobre la figura que se acaba de trazar nos proporcionen dicha certeza general, como vos parecíais admitir, pues hay que saber que entre los geómetras no son las figuras las que proporcionan la demostración, aunque el estilo ectético así lo haga creer[3]. La fuerza de la demostración es independiente de la figura trazada, la cual sólo sirve para facilitar la inteligencia de cuanto se quiere decir, y para fijar la atención; quienes mantienen el razonamiento son las proposiciones universales, es decir las definiciones, los axiomas y los teoremas ya demostrados, y lo mantendrían aun cuando no hubiese figura. Por eso, un sabio geómetra, Scheubelius, presentó las figuras de Euclides desprovistas de las letras que las relacionan con la demostración adjunta; y Herlinus redujo todas esas demostraciones a silogismos y prosilogismos[4].

---

[3] La ectesis es una parte de la demostración geométrica, en la cual, una vez planteado el problema y las hipótesis iniciales, se intentan construir figuras auxiliares en las cuales lo que se quiere demostrar pueda ser visto como una propiedad evidente que se deduce de las hipótesis. Durante mucho tiempo se pensó que la parte más importante de una demostración, la que requería mayor ingenio, era la búsqueda de estas figuras auxiliares.

[4] Estos dos autores llevaron a cabo ediciones de los Elementos de Euclides; Johan Scheybl (Scheubelius) en 1550, y Herlinus, en 1566. Leibniz siempre concedió gran importancia al intento de Scheubelius, como muestra de que el razonamiento geométrico es puramente lógico, basado en definiciones y axiomas admitidos.

Capítulo II

SOBRE LOS GRADOS DE NUESTRO CONOCIMIENTO

(* 1) *Filaletes.*—Cuando el espíritu se da cuenta de la conveniencia que existe entre dos ideas de manera inmediata y por sí mismas, sin intervención de ninguna otra, el *conocimiento* es *intuitivo.* En tal caso, el espíritu no se toma ningún trabajo en probar o examinar la verdad. Al igual que el ojo ve la luz, el espíritu capta que lo blanco no es lo negro, un círculo no es un triángulo, que dos y uno son tres. Este conocimiento es el más claro y seguro que pueda poseer la debilidad humana; actúa de manera irresistible, sin permitir al espíritu tener dudas. Consiste en saber que la idea está en el espíritu tal y como la apercibimos. Quien exija una certeza mayor, no sabe lo que pide.

Teófilo.—Las verdades *primitivas* conocidas por *intuición* son de dos clases, al igual que las *derivadas.* Pueden ser verdades *de razón* o verdades *de hecho*. Las verdades de razón son necesarias, y las de hecho, contingentes. Las verdades primitivas de razón son las que yo denomino con el apelativo general de *idénticas,* porque parece que lo único que hacen es repetir lo mismo, sin enseñarnos nada. Pueden ser afirmativas o negativas. Las *afirmativas* son

como las siguientes: '*Cada cosa es lo que es*' o en tantos ejemplos como se quiera, 'A es A', 'B es B', 'Yo seré lo que seré', 'Escribí lo que escribí', '*Nada,* en verso como en prosa, *siempre es nada,* o poca cosa', '*El rectángulo equilátero es un rectángulo*', '*El animal racional* siempre es *un animal*'. O en las hipotéticas: '*Si la figura regular de cuatro lados es un rectángulo, entonces dicha figura es un rectángulo*'. Las copulativas, las disyuntivas y otras muchas proposiciones pueden tener esa identicidad, y también considero como afirmativas: 'No-A es no-A', o la hipotética 'Si A es no-B, se deduce que A es no-B', o también 'Si no-A es BC, entonces no-A es BC', o '*Si una figura que no tiene ángulo obtuso puede ser regular, entonces una figura que no tiene ángulo obtuso puede ser regular*'. Pasemos ahora a las idénticas *negativas,* que surgen del principio de contradicción o de *disparates.* El principio de contradicción es por lo general: '*una proposición, o es verdadera o es falsa*'; lo cual supone dos enunciaciones verdaderas, la primera que lo verdadero y lo falso no son compatibles en una misma proposición, es decir que *una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez,* y la segunda que los opuestos o negaciones de lo verdadero y de lo falso tampoco son compatibles, es decir que no hay mediación entre lo verdadero y lo falso, o también que *no puede ocurrir que una proposición no sea ni verdadera ni falsa.* Todo esto también es verdad para todas las proposiciones imaginables en particular, como '*lo que es A no puede ser no-A*'. Por lo mismo, 'AB no puede ser no-A', 'Un rectángulo equilátero no puede ser no-rectángulo', '*Es verdad* que todo hombre es un animal, luego es falso que *exista algún hombre que no sea animal*'. Los enunciados pueden ser cambiados de varias maneras, y aplicados a las copulativas, disyuntivas y demás. En cuanto a los *disparates,* son proposiciones que afirman que el objeto de una idea no es el objeto de otra idea, como por ejemplo '*el calor no es lo mismo que el color*', o también '*El hombre y el animal no son lo mismo,* aunque todo hombre sea animal: Todo esto puede ser afirmado independientemente de cualquier prueba, o de reducirlo a la oposición o al principio de contradicción, siempre que dichas ideas se entiendan lo suficiente como para que no haya necesidad de análisis; de otra forma habría motivos para engañarse, pues diciendo '*el triángulo y el trilátero no son lo mismo*' nos equivocaríamos, pues bien mirado resulta que

los tres lados y los tres ángulos van siempre juntos. Al decir '*el rectángulo cuadrilátero y el rectángulo no son lo mismo*' también nos equivocaríamos, pues sucede que la figura de cuatro lados es la única que puede tener los cuatro ángulos rectos. No obstante, siempre se puede decir en abstracto que 'el triángulo no es el trilátero', o que las *razones formales* del triángulo y del trilátero no son las mismas, como dicen los filósofos. Son diferentes respectos de una misma cosa.

Alguno habrá que, tras haber entendido pacientemente cuanto acabamos de decir, acabará perdiendo esa paciencia y dirá que nos entretenemos en enunciaciones frívolas, y que todas las verdades idénticas no sirven de nada. Sin embargo, este juicio se deberá a que no ha meditado lo bastante sobre estas materias. Las consecuencias que se extraen de la lógica, por ejemplo, se demuestran por medio de los principios idénticos; y los geómetras precisan del principio de contradicción en sus demostraciones, cuando son por reducción al absurdo. Contentémonos aquí con mostrar la utilización de los idénticos en las demostraciones en las cuales se extraen consecuencias por medio del razonamiento. Afirmo, pues, que el solo principio de contradicción basta para demostrar la segunda y la tercera figuras de los silogismos a partir de la primera. Por ejemplo, en la primera figura, en *Bárbara*, podemos hacer la deducción siguiente:

Todo B es C,
Todo A es B,
Por tanto, Todo A es C.

Supongamos que la conclusión es falsa (es decir, que sea verdad que algún A no es C), entonces una de las dos premisas será falsa a su vez. Supongamos que la segunda es verdadera, será necesario que la primera, es decir, la que pretendía que todo B es C, sea falsa. Entonces, será verdadero su contrario, es decir, que algún B no será C. Esta será la conclusión de un argumento nuevo, basado en la falsedad de la conclusión y en la verdad de una de las premisas del precedente. He aquí esta nueva argumentación:

Algún A no es C.

Lo cual se opone a la conclusión precedente, en tanto suponemos que era falsa.

Todo A es B.

Es la premisa anterior, que era verdadera.

Por tanto, Algún B no es C.

Es la conclusión actual, verdadera, que se opone a la premisa precedente falsa.

Este argumento se produce en el modo *Disamis* de la tercera figura, el cual se demuestra, por tanto, de manera evidente y de golpe a partir del modo *Bárbara* de la primera figura, sin utilizar más que el principio de contradicción. En mi juventud, cuando yo indagaba todas estas cosas, observé que todos los modos de la segunda y tercera figura pueden deducirse de los de la primera mediante este método, suponiendo que el modo de la primera es bueno y que, por tanto, al ser falsa su conclusión (o al tomar su contraria como verdadera) y al tomar por verdadera, asimismo, una de la premisas, es necesario que la contraria de la otra premisa sea verdadera. En las escuelas lógicas se prefiere utilizar las conversiones, para deducir las *figuras menos principales* de la primera, que es la *principal,* porque parece que eso es más cómodo para los escolares. Pero para quienes buscan las razones demostrativas, en las cuales hay que utilizar el mínimo de supuestos posible, será preferible usar, en lugar de la conversión, un único principio explicativo, que es el de contradicción, el cual no da nada por supuesto y basta para la demostración. He observado también algo que parece destacable, y es que sólo las *figuras menos principales* a las que se denomina *directas* pueden ser demostradas con el uso únicamente del principio de contradicción. Pero la *figura menos principal indirecta,* que es la *cuarta,* cuya invención es atribuida por los árabes a Galeno [5], pese a que no hayamos encontrado en sus obras nada al respecto, ni tampoco en las de los demás autores griegos, tiene el inconveniente de que no puede ser deducida de la primera o principal con sólo este método, sino que hay que utilizar otra suposición, a saber, la conversión; de modo que está alejada en un grado más que la segunda y la

[5] Aristóteles ya utilizó silogismos de los que ahora atribuimos a la cuarta figura, pero sin embargo no la utilizó como tal figura. Aunque fue atribuida a Claudio Galeno (130-200), no parece ser que el célebre médico la haya clasificado como tal figura, sino que debió de aparecer posteriormente. La cuarta figura tiene al término medio como predicado de la primera y sujeto de la segunda premisa, mientras que el sujeto de la primera constituye el predicado de la conclusión, y el predicado de la segunda es el sujeto de la conclusión.

tercera, las cuales son del mismo nivel y están alejadas por igual de la primera, mientras que la cuarta precisa también de la segunda y la tercera para poder ser demostrada. Sucede precisamente que las conversiones que necesita utilizar se demuestran a partir de las figuras segunda y tercera, las cuales a su vez son demostrables independientemente de las conversiones, como acabo de evidenciar. Fue Pierre de la Ramée [6] quien primero hizo esta observación de que las conversiones eran demostrables a partir de las figuras, y, si no me engaño, objetó a los lógicos que utilizaban la conversión para demostrar esas figuras que estaban cayendo en un círculo vicioso, aunque en realidad no era tanto eso lo que había que objetarles (ya que ellos no se servían de las figuras para justificar las conversiones), sino más bien el *hysteron proteron* [7], o la *inversión*, porque las conversiones deben de ser demostradas por las figuras, y no al revés. Como esta demostración de las conversiones hace ver también el uso que cabe dar a las *identidades afirmativas*, que muchos consideran como absolutamente sin importancia, será una magnífica ocasión para exponerla aquí. No quiero referirme más que a las conversiones sin contraposición, que aquí bastan, y que suelen ser calificadas como simples o por accidente. Las conversiones simples son de dos tipos: la de la universal negativa, como «*ningún cuadrado es obtusángulo*, luego *ningún obtusángulo es cuadrado*»; y la de la particular afirmativa, como «*algún triángulo es obtusángulo*, luego *algún obtusángulo es un triángulo*». En cuanto a la *conversión por accidente*, como se la denomina, se refiere a la universal afirmativa, como «*todo cuadrado es rectángulo*, luego *algún rectángulo es cuadrado*». Por rectángulo siempre entendemos aquí una figura que tiene todos los ángulos rectos, y por cuadrado se entiende un cuadrilátero regular. Ahora se trata de demostrar estos tres tipos de conversiones, que son:

1. Ningún A es B, luego ningún B es A.
2. Algún A es B, luego algún B es A.
3. Todo A es B, luego algún B es A.

---

[6] Ver nota [1] de este mismo libro, y en particular *Scholae dialecticae*, VII, 4, col. 211, 1569.

[7] Consiste en colocar al principio del razonamiento lo que en realidad debería de venir después

Demostración de la primera conversión en *Cesare,* que pertenece a la segunda figura:

Ningún A es B.
Todo B es B.
Luego ningún B es A.

Demostración de la segunda conversión en *Datisi,* que pertenece a la tercera figura:

Todo A es A.
Algún A es B.
Por tanto, algún B es A.

Demostración de la tercera conversión en *Darapti,* que pertenece a la tercera figura:

Todo A es A.
Todo A es B.
Por tanto, algún B es A.

Todo lo cual demuestra que las proposiciones idénticas más puras y que parecen más inútiles tienen un uso considerable en lo abstracto y general, lo cual nos puede servir para aprender a no despreciar ninguna verdad. Por lo que respecta a la proposición que habéis mencionado, que *dos más uno son tres,* y que os parece un ejemplo de conocimiento intuitivo, os diré que es tan sólo la definición del número *tres,* pues las definiciones más simples de los números se forman de esta manera: *dos* es uno y uno, *tres* es dos y uno, *cuatro* es tres y uno, y así sucesivamente. Es verdad que en ello hay un enunciado implícito, que ya he hecho notar, a saber que dichas ideas son posibles: esto es lo que se conoce *intuitivamente* en este caso, de manera que se puede afirmar que en las definiciones hay incluido un conocimiento intuitivo cuando su posibilidad aparece desde el primer momento. De este modo, todas las definiciones adecuadas incluyen verdades primitivas de razón, y, por tanto, conocimientos intuitivos. En resumen, se puede decir que en general todas las verdades primitivas de razón son inmediatas a partir de una *inmediatez de ideas.*

En lo referente a las *verdades primitivas de hecho,* son las experiencias inmediatas internas de una *inmediatez de sentimientos.* Aquí encuentra su lugar la verdad básica de los cartesianos, o de San Agustín: *Pienso, luego existo,* es decir, *soy una cosa que piensa.* Pero habría que saber también que,, igual que las proposiciones idénticas pueden ser generales o particulares, y que las unas son tan claras como las otras

(ya que igual de claro es afirmar que A es A como decir que *una cosa es lo que es*), asimismo, sucede con las verdades de hecho primarias. No sólo me resulta claro que *yo pienso*, sino que también me parece igual de claro que *tengo pensamientos diferentes*, que ahora *pienso en A*, y luego *en B*, etc. Por tanto, el principio cartesiano está bien, pero no es el único en su especie. Todas las *verdades primitivas* de razón o de hecho tienen en común que no es posible demostrarlas en base a algo más cierto.

(* 2) *Filaletes*.—Me agrada que hayáis llevado tan adelante lo que yo no había hecho más que rozar en torno a los conocimientos *intuitivos*. Ahora bien, el *conocimiento demostrativo* no es sino un encadenamiento de los conocimientos intuitivos en todas las conexiones de las ideas mediatas. Frecuentemente, el espíritu no puede juntar, comparar o aplicar inmediatamente las ideas una sobre otra, lo cual obliga a servirse de otras ideas intermedias (una o varias) para descubrir la conveniencia o inconveniencia buscada, a lo cual se le llama *razonar*. Al demostrar que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, aparecen algunos otros ángulos que son iguales lo mismo a los tres ángulos del triángulo como a dos rectos. (* 3) Esas ideas que intervienen en medio son denominadas *pruebas*, y la disposición del espíritu para hallarlas es la *sagacidad*. (* 4) Incluso cuando han sido encontradas, dicho conocimiento no se adquiere sin trabajo y sin atención, ni por un simple vistazo por encima; es necesario sumergirse en una sucesión progresiva de ideas, que se organiza poco a poco y por grados, (* 5) y antes de la demostración existen dudas. (* 6) Es menos clara que la intuitiva, al modo en que la imagen reflejada a través de varios espejos se debilita cada vez más a cada reflexión, y llega al final a ser apenas reconocible, sobre todo para ojos de poca penetración. Otro tanto ocurre con un conocimiento que procede de una larga serie de demostraciones. (* 7) Aunque cada paso la razón lo dé en base a un conocimiento intuitivo o a simple vista, a pesar de ello los hombres consideran a menudo cosas falsas como demostraciones, ya que la memoria no conserva con toda exactitud esa relación entre ideas a lo largo de toda esa larga sucesión de pruebas.

Teófilo.—Aparte de la sagacidad natural o adquirida gracias a haberse ejercitado en ello, existe un arte de encon-

trar las ideas intermedias (el *medium)* y dicho arte es el análisis. Conviene aquí tener en cuenta que se trata tanto de encontrar la verdad o falsedad de una proposición dada, lo cual no es otra cosa que contestar a la pregunta *¿an?*, es decir, si eso es o no es, como también de responder a una cuestión más complicada *(caeteris paribus)*, por la cual nos preguntamos, por ejemplo, *¿por qué y cómo?*, que no es tan fácil de satisfacer. A estas cuestiones exclusivamente, en tanto dejan una parte de la proposición en blanco, es a las que los Matemáticos denominan *problemas*. Así, cuando se pide encontrar un espejo que haga confluir todos los rayos del sol en un punto, se está pidiendo la figura del mismo, o cómo puede ser construido. En cuanto a las primeras cuestiones, en las que se debate tan sólo lo verdadero y lo falso, y en las cuales no hay nada que tenga que ser completado ni en el sujeto ni en el predicado, existe una *invención* menor, pero también la hay, y no basta con el puro juicio. No cabe duda de que un hombre con juicio, es decir, que sea capaz de tener atención y reserva, y que tiene el tiempo, la paciencia y la libertad necesarias, podrá llegar a entender la demostración más difícil que exista, siempre que le sea planteada adecuadamente. Pero ni siquiera el hombre más sabio de la Tierra podría, sin más ayuda, hallar siempre dicha demostración. Por tanto, también aquí existe invención, y en el caso de los geómetras la había más antaño que en la actualidad. Cuando el análisis estaba menos cultivado, hacía falta una sagacidad muy grande para tener éxito, y por eso algunos geómetras a la antigua, y algunos otros que todavía no se han familiarizado suficientemente con los nuevos métodos, piensan haber hecho maravillas cuando encuentran la demostración de un teorema, que ya otros habían inventado. Mas los que están versados en el arte de inventar, saben cuándo algo tiene mérito y cuándo no. Por ejemplo, si alguien publica la *cuadratura* de un espacio comprendido entre una línea curva y una recta, que sea válida en todos los segmentos de ella y, por tanto, lo que yo llamo *general*, de acuerdo con nuestros métodos, siempre podremos encontrar una demostración de dicha cuadratura, con tal de que queramos tomarnos el trabajo correspondiente. Pero en determinadas partes existen cuadraturas particulares, en las cuales la cosa pueda estar tan oculta que no siempre se estará *in potestate*

para desarrollarla, al menos hasta el momento [8]. También suele ocurrir en los números y en las figuras que la inducción nos presenta resultados para los cuales todavía no ha sido descubierta su razón general; y estamos muy distantes de haber llegado a la perfección en el análisis geométrico y numérico, como algunos habían llegado a imaginarse, a partir de las fanfarronadas de algunos hombres, por lo demás muy sabios, pero demasiado precipitados o demasiado ambiciosos.

Mucho más difícil todavía que encontrar las demostraciones descubiertas por otro es hallar verdades importantes, y sobre todo encontrar los medios para hacer lo que se busca, precisamente cuando es buscado. Frecuentemente, se llega a verdades muy hermosas por medio de la *síntesis*, yendo de lo simple a lo compuesto; pero cuando se trata de encontrar precisamente el medio de lograr lo que uno se propone, la síntesis de ordinario no resulta suficiente, y el intentar llevar a cabo todas las combinaciones precisas sería casi siempre como intentar beberse el mar, pese a que muchas veces uno pueda auxiliarse con el *método de las exclusiones*, el cual elimina buena parte de las combinaciones inútiles: la Naturaleza, muy a menudo, no suele admitir otro método. Sin embargo, no siempre poseemos los medios para atenernos efectivamente a éste, por lo cual al análisis le corresponde suministrarnos un hilo en el laberinto, cuando ello es posible, pues hay casos en los que la propia naturaleza de la cuestión exige que vayamos a tientas por todas partes, al no ser siempre posible abreviar.

(* 8) *Filaletes.*—Pienso que el dar por supuestos siempre conocimientos intuitivos en toda demostración ha dado lugar al axioma, según el cual *todo razonamiento surge a partir de cosas ya conocidas y ya admitidas (ex praecognitis et praeconcessis).* Pero tendremos ocasión de hablar de lo falso de este axioma, cuando nos refiramos a las *máximas*, que inoportunamente son consideradas como los fundamentos de nuestros razonamientos.

---

[8] La cuadratura de una superficie consiste en hallar la medida de su área, estableciéndola en proporción al área de un cuadrado *(cuadrar)*. Los griegos conocieron métodos para llevar a cabo dichas cuadraturas en el caso de figuras particulares; el método infinitesimal de Leibniz, por el contrario, constituye un método general para hallar medidas de superficies, válida para todas las curvas o figuras suficientemente regulares.

Teófilo.—Tengo mucha curiosidad en saber qué es lo que podéis encontrar de falso en un axioma que aparentemente es tan razonable. Si hubiera que reducir todo a los conocimientos intuitivos, las demostraciones serían casi siempre de una insuperable prolijidad. Por eso, los matemáticos han tenido la habilidad de dividir las cuestiones según su dificultad, demostrando por separado proposiciones que intervienen en el problema total. También en ello hay un arte, pues como las verdades intermedias (que se denominan *lemas*, cuando parecen estar fuera de lugar) pueden ser elaboradas de diversas maneras, para ayudar a la comprensión y a la memoria resulta conveniente elegir los que simplifiquen mucho y a la vez parezcan notables y dignos de ser demostrados por sí mismos. Existe otra dificultad, y es que no es fácil demostrar todos los axiomas, y reducir por completo las demostraciones a conocimientos intuitivos: probablemente si hubiéramos pretendido algo así no habríamos llegado a poseer una ciencia como la Geometría. Pero de esto ya hemos hablado en nuestras primeras conversaciones, y tendremos todavía ocasiones de hablar más al respecto.

(* 9) *Filaletes.*—Ya llegaremos. Por de pronto, volveré a recalcar lo que ya he indicado más de una vez, y es la opinión corriente según la cual sólo las matemáticas serían capaces de obtener una certeza demostrativa; pero como la conveniencia y disconveniencia que intuitivamente pueden ser conocidas no constituye un privilegio aplicable tan sólo a las ideas de los números y de las figuras, si únicamente las matemáticas han llegado a tener demostraciones puede ser quizás debido a una falta de aplicación por nuestra parte. (* 10) Muchos motivos han concurrido en ello. Las ciencias matemáticas tienen una utilidad muy general; la más mínima diferencia es muy fácil de reconocer en ellas. (* 11) Las demás ideas simples, que corresponden a apariencias o situaciones producidas en nosotros, no poseen ninguna medida exacta para sus diferentes grados. (* 12) Cuando la diferencia de las cualidades visibles, por ejemplo, es lo suficientemente grande como para poder provocar en el espíritu ideas claramente distinguibles, como las de azul y rojo, entonces la demostración también es factible, como en el caso del número y la extensión.

Teófilo.—Hay ejemplos muy considerables de demostra-

ciones fuera de las matemáticas, y se puede decir que ya Aristóteles nos proporcionó algunas en sus Primeros Analíticos. En efecto, la lógica es tan apta para la demostración como la Geometría, y se puede decir que la lógica de los geómetras, o la manera de argumentar de Euclides, tal y como las explicó y estableció respecto a proposiciones, son una extensión, o aplicación particular, de la lógica general. Arquímedes fue el primero, de entre aquellos cuyas obras poseemos, que ejercitó el arte de demostrar en ocasiones en las que se refiere a la Física, como hizo en su libro *Sobre el equilibrio* [9]. Puede decirse también que los jurisconsultos poseen algunas buenas demostraciones, sobre todo los antiguos jurisconsultos romanos, cuyos fragmentos han sido conservados en las *Pandectas.* Estoy completamente de acuerdo con Lorenzo Valla [10], el cual nunca se cansa de admirar a esos autores, entre otras cosas porque hablan de una manera tan exacta y tan clara que razonan todos efectivamente de un modo que se aproxima mucho al demostrativo, y a menudo es demostrativo por completo. Por lo demás, no conozco ninguna ciencia, fuera del derecho y de la de las armas, en la cual los romanos hayan aportado algo de consideración a lo que habían recibido de los griegos.

> *Tu regere imperio pópulos, Romane, memento.*
> *Hae tibi erunt artes: pacique imponere morem,*
> *Parcere subjectis, et debellare superbos* [11].

Esta precisión en la manera de explicarse ha motivado que todos esos jurisconsultos de las Pandectas, aun cuando a veces estén muy separados unos de otros en el tiempo, parecen ser todos un mismo autor, y si los nombres de los escritores no figurasen en cabeza de los extractos, habría que esforzarse para distinguirlos; como también resultaría difícil distinguir a Euclides, Arquímedes y Apolonio leyendo las demostraciones sobre materias que todos ellos han

---

[9] En la época en que escribió Leibniz todavía no había sido descubierta la obra de ARQUÍMEDES *Tratado del método,* en la cual explica las bases conceptuales en las cuales se apoya esta aplicación del razonamiento demostrativo a la física.

[10] Lorenzo VALLA (1406-1457), filólogo italiano, así lo dice en su tratado sobre las *Elegancias de la lengua latina,* libro III, prefacio, 1526.

[11] VIRGILIO, *Eneida,* VI, 851-853: «Recuerda, romano, que te corresponde dirigir tu imperio sobre los pueblos, por lo cual tus artes consistirán en imponer costumbres pacíficas, proteger a los vencidos y someter a los orgullosos».

tocado. Es necesario reconocer que los griegos han razonado con enorme precisión en matemáticas, y que han legado al género humano los modelos del arte de demostrar. Pues aunque los babilonios y los egipcios hubieran superado en algo la Geometría empírica, cuando menos de ello no ha quedado nada. Por eso resulta asombroso que esos mismos griegos hayan pegado un bajón tan grande desde el momento en que han abandonado aunque sea un poco los números y las figuras y se han adentrado en la Filosofía. Es extraño que no haya sombra de demostración en Platón ni en Aristóteles (excepción hecha de sus Analíticos Primeros), como tampoco en los restantes filósofos antiguos. Proclo era un buen geómetra, pero parece otro hombre cuando habla de Filosofía. Lo que ha provocado que haya sido más fácil razonar demostrativamente en matemáticas ha sido en buena parte que la experiencia puede garantizar en todo momento el razonamiento en el caso de las matemáticas, como sucede también en las figuras de los silogismos. Pero en la metafísica y en la moral este paralelismo entre las razones y las experiencias ya no existe, y en la Física las experiencias exigen esfuerzos y gastos. Así, los hombres han ido primero aflojando su atención, y a continuación han acabado extraviándose, cuando se han visto privados de esa guía fiel que era la experiencia, que les ayudaba y sostenía en su marcha, como hace esa pequeña máquina rodante que impide a los niños caer al andar. Había algunos *sucedáneos,* pero los hombres no estaban en ello, y no se han dado suficiente cuenta de su existencia. Ya hablaré de esto cuando llegue el momento. Por otra parte, el azul y el rojo apenas si pueden proporcionar materia para demostraciones, ya que son ideas confusas. Dichos colores no dan ocasión al razonamiento sino en tanto gracias a la experiencia los encontramos acompañados por algunas ideas distintas, pero en las cuales la conexión con sus propias ideas no aparece.

(* 14) *Filaletes.*—Fuera de la *demostración* y de la *intuición,* que constituyen los dos grados de nuestro conocimiento, todo lo demás es *fe* u *opinión,* pero no conocimiento, por lo menos en lo que hace a todas las *verdades generales.* Pero el espíritu dispone de otro tipo de percepción, orientada a la existencia particular de seres finitos exteriores a nosotros, que es el *conocimiento sensitivo.*

Teófilo.—La *opinión*, que se basa en lo verosímil, acaso también merece el nombre de conocimiento, pues de otro modo casi todo el conocimiento histórico y otros muchos caerían por tierra. Dejando aparte discusiones sobre los nombres, mantengo que la *investigación de los grados de probabilidad*, que en la actualidad no poseemos, lo cual es un gran defecto de nuestros lógicos, sería de gran importancia. Cuando una cuestión no puede quedar completamente decidida, siempre puede determinarse al grado de verosimilitud *ex datis*, y, por tanto, se puede juzgar razonablemente cuál es el partido que aparentemente hay que tomar. Cuando nuestros moralistas (y me refiero a los más sabios, como el general de los jesuitas [12]) identifican lo más seguro con lo más probable, y a continuación prefieren lo seguro a lo probable, no se están alejando de lo más probable, pues la cuestión de la *seguridad* es en este caso la de la escasa probabilidad de un mal temible. El error de los moralistas, que se han esforzado muy poco en este punto, ha consistido en buena parte en tener una noción demasiado restringida e insuficiente de lo *probable*, confundiéndolo con lo *opinable* de Aristóteles, a lo cual denomina *endoxo*. Aristóteles en sus Tópicos no ha querido aceptar las opiniones ajenas, como hacían los oradores y los sofistas, y por eso llamaba *endoxo* a lo que procede de la mayoría, o de los más autorizados [13]. Al restringir sus tópicos a esto se equivoca, llevándole a centrarse exclusivamente en máximas admitidas, la mayor parte puras vaguedades, como si no se quisiera razonar más que a base de *quolibet* o proverbios. Pero lo probable y lo verosímil aparece más frecuentemente, de modo que se trata de deducirlo de la naturaleza de las cosas; y la opinión de gentes cuya autoridad es grande es una de las cosas que pueden contribuir a hacer verosímil una opinión, pero no es eso lo que determina toda la verosimilitud. Cuando Copérnico defendía sus opiniones en solitario, dichas opiniones eran mucho más *verosímiles* que las del resto del género humano. Ahora bien, ignoro si el establecimiento de un *arte de estimar verosimili-*

[12] Tirso GONZÁLEZ (muerto en 1705), que fue elegido general de los jesuitas en 1687 por las presiones del Papa Inocente XI; se opuso a Luis XIV, y en su *Fundamentum theologiae moralis* (1694) intentó justificar su labor, que fue aprobada en la XV Congregación General (1696-1697). Estuvo contra el probabilismo.

[13] Véase ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 1, 100 b, 21-23.

tudes no llegaría a ser más útil que buena parte de nuestras ciencias demostrativas, pero muchas veces he pensado en ello.

Filaletes.—El *conocimiento sensitivo,* que establece la existencia de seres particulares fuera de nosostros, va más allá de la simple probabilidad, pero, sin embargo, no posee toda la certidumbre de los dos grados de conocimiento que acabamos de considerar. Nada es más cierto que la idea que recibimos de un objeto exterior está en nuestro espíritu, y esto es un conocimiento intuitivo. Lo que algunos ponen en duda es que de ahí podamos inferir con certeza la existencia de alguna cosa fuera de nosotros que corresponda a dicha idea, porque los hombres pueden tener ideas así en su espíritu cuando nada parecido existe de forma actual. En cuanto a mí, creo, no obstante, que hay un grado tal de evidencia que nos lleva por encima de toda duda. Estamos irresistiblemente convencidos de que hay una gran diferencia entre las percepciones que poseemos de día cuando acabamos de mirar al sol, y de noche cuando pensamos en dicho astro; y la idea que renueva en nosotros la memoria es muy diferente de la que actualmente poseemos por medio de los sentidos. Alguno dirá que un *sueño* puede producir un efecto similar; respondo, en primer lugar, que *poco importa que yo resuelva esa duda,* porque si todo fuese sueño, los razonamientos serían inútiles, al no ser la verdad y el conocimiento absolutamente nada. En segundo lugar, creo que reconocerá la diferencia que hay entre soñar que uno está en un fuego y estar efectivamente en él. Y si persiste en su escepticismo, le diré que basta con que veamos con certeza que el placer y el dolor van en función de la aplicación de determinados objetos a nosotros, verdaderos o soñados, y que esta certeza es tan grande como nuestra felicidad o nuestra miseria: dos cosas más allá de las cuales ya no tenemos ningún interés. Por tanto, creo que podemos contar hasta tres tipos de conocimientos: el *intuitivo,* el *demostrativo* y el *sensitivo.*

Teófilo.—Creo que tenéis razón, e incluso que a esas especies de la *certeza,* o del *conocimiento cierto,* podrías añadir aparte el *conocimiento de lo verosímil;* con lo cual habría dos formas de conocimiento, como hay dos clases de *pruebas,* pues algunas producen certeza y las otras no pasan de la *probabilidad.* Mas vayamos a la querella que los escépti-

cos mantienen con los dogmáticos sobre la existencia de las cosas fuera de nosotros, pues, aunque ya la hemos mencionado, conviene volver ahora a ella. En otro tiempo he discutido mucho sobre ello, de viva voz y por escrito, con el difunto abad Foucher [14], canónigo de Dijon, hombre sabio y sutil, pero un poco demasiado aferrado a sus académicos, cuya secta hubiera tenido mucho gusto en resucitar, tal y como hizo Gassendi con la de Epicuro, volviéndola a poner en escena. Su crítica de la *Recherche de la vérite*, y los demás opúsculos que imprimió a continuación, le han dado a conocer de forma halagüeña. Asimismo, hizo una serie de objeciones en el *Journal des savants* contra mi sistema de la armonía preestablecida, cuando por fin yo lo mostré al público después de haberlo rumiado durante varios años; pero la muerte le impidió replicar a mi contestación. Siempre preconizó el precaverse contra los prejuicios y proceder con gran exactitud, pero aparte de que él mismo no se sentía en la obligación de hacer lo que aconsejaba, me parece que tampoco le preocupaba si otro lo hacía, pensando sin duda que nadie lo haría jamás. Yo le di a conocer que la verdad de las cosas sensibles consistía tan sólo en la relación entre los fenómenos, la cual debía de poseer alguna razón, en lo cual se distingue de los sueños; pero también que la verdad de nuestra existencia y la causa de los fenómenos es de distinta naturaleza, porque llega a establecer sustancias, y que los escépticos estropeaban lo bueno que decían al llevarlo demasiado lejos, pretendiendo extender sus dudas incluso a las experiencias inmediatas y las verdades geométricas, lo cual Foucher no hacía, y a las restantes verdades de razón, lo cual hacía demasiado. Mas volviendo con vos, tenéis razón al decir que ordinariamente hay diferencias entre los sentimientos y las imaginaciones; pero los escépticos dirán que una especie no varía por el solo más o menos. Por otra parte, aunque los sentimientos suelan ser más vivos que las imaginaciones, se sabe también que en ocasiones personas imaginativas son afectadas por sus imaginaciones tanto o más como algún otro puede serlo por la verdad de las cosas; de manera que yo creo que el verdadero *criterion* en materia de objetos sen-

[14] Otro de los corresponsales de Leibniz al que conoció en París (1644-1696). FOUCHER (1644-1696) intentó volver a poner en práctica el neoacademicismo de los sucesores de Platón. En 1675 publicó una *Critique de Malebranche*.

sibles es la relación entre los fenómenos, es decir, la conexión entre lo que sucede en lugares y tiempos diferentes, y en la experiencia de hombres diversos, los cuales a su vez son los unos para los otros fenómenos de gran importancia, para lo que estamos considerando. Y la relación entre los fenómenos, que garantiza las *verdades de hecho* referentes a las cosas sensibles exteriores a nosotros, es verificada por medio de las *verdades de razón,* como las apariencias de la óptica quedan explicadas por medio de la Geometría. Hay que reconocer, sin embargo, que no toda certeza es de grado supremo, como muy bien habéis precisado, pues metafísicamente hablando no resulta imposible que haya un sueño tan largo y duradero como la vida humana; sin embargo, sería una cosa tan contraria a la razón que podría constituir la ficción descrita en un libro que se formase al azar juntando en tropel los caracteres de imprenta. Por lo demás, también es cierto que, siempre que los fenómenos estén entrelazados, poco importa que los denominemos sueños o no, puesto que la experiencia muestra que uno no se engaña en la forma de calibrar los fenómenos cuando las medidas con las que lo hacemos proceden de las verdades de razón.

(* 15) *Filaletes.*—El conocimiento no siempre resulta claro, aunque las ideas lo sean. Un hombre que posea ideas de los ángulos de un triángulo y de la igualdad con dos rectas tan claras como ningún matemático que haya en el mundo, sin embargo puede tener una percepción muy oscura de su conveniencia recíproca.

Teófilo.—De ordinario, cuando las ideas han sido entendidas a fondo, sus conveniencias y disconveniencias se muestran. Reconozco que algunas son tan compuestas que es necesario mucho cuidado para desvelar lo que en ellas hay escondido, y a este respecto algunas conveniencias o disconveniencias pueden mantenerse ocultas. En cuanto a vuestro ejemplo, hago notar que por tener en la imaginación los ángulos de un triángulo no por ello se poseen ideas claras de él. La imaginación no puede proporcionarnos una imagen común a los triángulos acutángulos y obtusángulos, y a pesar de ello la idea de triángulo les es común; de manera que dicha idea no se reduce a las imágenes, y tampoco es tan fácil como se piensa entender a fondo los ángulos de un triángulo.

Capítulo III

SOBRE LA EXTENSION DEL CONOCIMIENTO HUMANO

(* 1) *Filaletes.*—Nuestro conocimiento no sobrepasa a nuestras ideas, (* 2) ni tampoco a la percepción de su adecuación o inadecuación. (* 3) No puede ser siempre intuitivo, porque las cosas no pueden ser comparadas inmediatamente siempre, como, por ejemplo, las dimensiones de dos triángulos trazados sobre una misma base igual, pero muy diferentes en su figura. (* 4) Asimismo, nuestro conocimiento no puede ser siempre demostrativo, pues hay veces en que no es posible encontrar las ideas intermedias. (* 5) Por último, nuestro conocimiento sensitivo sólo se preocupa de la existencia de las cosas que en la actualidad impresionan nuestros sentidos. (* 6) Por tanto, no sólo nuestras ideas son limitadas, sino que nuestro conocimiento es todavía más limitado que nuestras ideas. No pongo en duda que el conocimiento humano podría ir mucho más lejos si los hombres se dedicaran sinceramente a encontrar los medios para perfeccionar la verdad, con entera libertad de espíritu y con toda la aplicación y el ingenio que emplean en adornar y sostener la falsedad, en defender un sistema a favor del cual se han declarado, o bien un cierto

partido tomado y los intereses con los cuales se ven comprometidos. Pero a pesar de todo nuestro conocimiento nunca podrá llegar a abarcar todo lo que desearíamos conocer relativo a las ideas que poseemos. Por ejemplo, acaso nunca seremos capaces de encontrar un círculo igual a un cuadrado, y saber con certeza *si lo hay*.

Teófilo.—Existen ideas confusas, como las de las cualidades sensibles, respecto a las cuales nunca podremos prometernos un conocimiento completo. Pero cuando son distintas, se puede esperar todo. En lo referente al cuadrado igual al círculo, ya Arquímedes demostró que existe, y que es aquel cuyo lado es media proporcional entre el semidiámetro y la semicircunferencia. Asimismo, determinó una recta igual a la circunferencia del círculo mediante una recta tangente a la espiral, como otros lo hicieron por medio de la tangente a la cuadratriz, forma de cuadratura con la cual Clavius se mostró completamente de acuerdo [15]; ello sin aludir al hilo aplicado a la circunferencia y estirado a continuación, o a la circunferencia que gira describiendo la cicloide, transformándose en recta [16]. Algunos exigen que esta construcción se lleve a cabo utilizando únicamente la regla y el compás; pero la mayor parte de los problemas geométricos no pueden ser construidos por ese solo procedimiento. Se trata, pues, más bien, de encontrar la proporción entre el cuadrado y el círculo. Pero como dicha proporción no puede expresarse mediante números racionales finitos, ha sido necesario, para seguir utilizando sólo los números racionales, expresar dicha proporción por una serie infinita de números, cosa que logré hacer en forma bastante simple [17]. Sería interesante plantearse ahora si no habrá una cantidad finita, aunque sea sorda, o incluso más que sorda, que pueda expresar esta serie infinita, es decir, si podríamos encontrar una abreviación para ésta. Pero las expresiones finitas, sobre todo las

---

[15] Ver ARQUÍMEDES, *La dimensión del círculo*. CLAVIUS fue el editor de los *Elementos* de Euclides, en 1574: véase *De mirabili natura lineae cujusdam*, V, en dicha edición.

[16] La cicloide es la curva descrita por un punto de una circunferencia que rueda sobre una línea, normalmente recta. También se le llama tautocrona, o curva descrita en un mismo tiempo; tiene importancia para la teoría del péndulo ideal, pero en su origen los griegos la usaron (al igual que la cuadratiz de Hippias) como pura figura auxiliar para lograr la cuadratura del círculo.

[17] Véase la nota [33] del libro I.

irracionales, si se llega a las más que sordas, pueden variar de demasiadas maneras como para que podamos enumerarlas, y determinar con facilidad lo que es posible con ellas. Quizá podría lograrse si dicha condición de sorda pudiera explicarse con una ecuación ordinaria, o incluso extraordinaria, que hiciese intervenir como exponente algún irracional o incluso alguna incógnita, pero en este caso haría falta un cálculo muy complicado para resolverla, y será difícil que alguien intente lograrlo, a no ser que encontremos algún día una forma de simplificar el problema y de poder salir de él [18]. Pero no resulta posible excluir todas las expresiones finitas, como yo mismo sé; y determinar precisamente la mejor, no es nada fácil. Todo esto demuestra que el espíritu humano se propone cuestiones muy difíciles, sobre todo cuando hace intervenir al infinito, y no hay que asombrarse de que cueste mucho esfuerzo el llevarlas a cabo; tanto más cuanto todo depende de una simplificación de estos problemas geométricos, lo cual no siempre resulta posible, como tampoco se puede reducir siempre las fracciones a su expresión simple, o encontrar los divisores de un número. Es verdad que siempre se podrían tener esos divisores, porque su número es finito, pero cuando tenemos que habérnoslas con cantidades infinitamente variables y que aumentan gradualmente, no estamos en disposición de hacer lo que queramos, y resulta demasiado trabajoso hacer todo cuanto hace falta para intentar llegar metódicamente a encontrar la expresión reducida o la regla de la progresión, la cual nos exime de la necesidad de continuar. Como la utilidad que se saca de esto tampoco compensa por tanto esfuerzo, el éxito que se derivará para quien lo logre ha sido cedido a la posteridad, la cual podrá lograrlo cuando esta complejidad o prolijidad haya disminuido por medio de nuevos preparativos y nuevas formas de plantearse el problema, que con el tiempo podrán ser elaboradas. Lo cual no equivale a decir que, si las personas que ahora se dedican de cuando en cuando a estos estudios se empe-

[18] Lo que Leibniz plantea es la posibilidad de que el número π, o en general los números que vienen expresados únicamente como sumas de series infinitas (*e*, en los logaritmos neperianos, es otro ejemplo), puedan ser definidos como soluciones de alguna ecuación polinómica, es decir, el problema de si son trascendentes o no. Es de señalar que plantea la posibilidad de admitir ecuaciones polinómicas con exponentes *irracionales para llegar a una caracterización de los números trascendentes.* Fue Lambert quien resolvió la cuestión, en el XIX.

ñasen en lograr precisamente lo que hace falta para proseguir, no fuese de esperar que se avanzase mucho en poco tiempo. Y tampoco hay que pensar que todo está hecho, puesto que incluso en la geometría ordinaria todavía no hay método para determinar cuáles son las *mejores construcciones,* cuando los problemas son un tanto complejos. Para tener éxito en todo esto deberíamos combinar un cierto progreso en la síntesis junto con nuestro análisis, y, si mal no recuerdo, el pensionista de Witt [19] había hecho algunas meditaciones al respecto.

Filaletes.—Otra dificultad muy distinta consiste en saber *si un ser puramente material piensa o no;* y pudiera ser que jamás lleguemos a determinarlo, pese a tener las ideas de *materia* y *pensamiento,* por la sencilla razón de que nos resulta imposible conocer por la contemplación de nuestras propias ideas, sin la revelación, si Dios no habrá *otorgado* a algunas acumulaciones de materia, dispuestos como él lo haya juzgado oportuno, el *poder* de apercibir y de pensar, o si no habrá unido y juntado a la materia así dispuesta una sustancia inmaterial pensante. De acuerdo con nuestras nociones, no nos resulta demasiado imposible comprender que Dios puede, si quiere, añadir la facultad de pensar a nuestra idea de materia, como tampoco concebir que junte otra sustancia a la facultad de pensar, puesto que ignoramos *en qué consiste el pensamiento,* y a qué especie de sustancia habrá encontrado adecuado este ser todopoderoso *concederle. dicho poder,* el cual no podría subsistir en ningún ser creado sino en virtud de la bondad y del *antojo* del Creador.

Teófilo.—Esta cuestión es sin duda incomparablemente más importante que la precedente. Me atrevería a deciros, sin embargo, que desearía que fuera igual de fácil conmover a las almas para conducirlas hacia el bien y curar a los cuerpos de sus enfermedades como creo que está en nuestro poder dilucidarla. Confío al menos en que me daréis la oportunidad de aventurar la solución *sin pecar de inmodestia y sin dármelas de maestro,* a falta de buenos argumentos, pues, aparte de que siempre hablo exclusivamente de acuerdo con el sentido común y generalmente admitido, creo

[19] Jan de WITT (1625-1672), hombre de estado holandés, que escribió *Elementa linearum curvarum* (1658).

haber concedido a este asunto una atención poco corriente. En primer lugar, hay que daros la razón en que si sólo se tienen ideas confusas del *pensamiento* y de la *materia*, como sucede de ordinario, no hay por qué asombrarse de no ver el medio de resolver estas cuestiones. Igual que una persona que no posee más ideas sobre los ángulos del triángulo que las que normalmente se suelen tener, nunca tendrá la ocurrencia, como ya hice notar antes, de igualarlos por siempre a dos rectos. Hay que tener en cuenta que la *materia*, tomada como *ser completo* (es decir, la *materia segunda*, opuesta a la *primera*, la cual es algo puramente pasivo y, por tanto, incompleto), no es más que una acumulación, o lo que de ello resulta, y que toda *acumulación real* supone *sustancias simples* o *unidades reales*, y cuando, además, consideramos lo que es propio a la naturaleza de esas unidades reales, es decir la *percepción* y lo que de ella se sigue, nos vemos llevados, por así decirlo, a otro mundo, es decir, al *mundo inteligible de las sustancias*, mientras que anteriormente sólo estábamos entre los *fenómenos sensibles*. Este conocimiento del interior de la materia nos permite ver suficientemente las cosas de las cuales es capaz naturalmente, y, asimismo, saber que cuantas veces Dios le conceda órganos propios para expresar el razonamiento, tampoco dejará de serle dada la sustancia inmaterial, que razona; todo ello en virtud de la armonía, que a su vez es una consecuencia lógica de las sustancias. La materia no puede subsistir sin sustancias inmateriales, es decir sin las unidades, por lo cual no tiene sentido preguntarse si Dios es libre, para concedérselas o no; y si dichas sustancias no estuviesen en mutua correspondencia o armonía, a la cual acabo de referirme, Dios no actuaría de acuerdo con el orden natural. Cuando nos limitamos a hablar simplemente de *dar*, o *conceder* poderes, estamos volviendo a las *facultades puras* de las escuelas, figurándonos pequeños seres subsistentes que pueden entrar y salir como las palomas en el palomar. Es hacer sustancias con ello sin darnos cuenta. Las *potencias primitivas* constituyen las sustancias mismas, y las potencias *derivadas*, o, si preferís, las facultades, no son más que *maneras de ser*, que hay que derivar a partir de las sustancias, y no son derivables de la sola materia en tanto ésta no es sino máquina; es decir, en tanto que por abstracción no llegamos a considerar más que el *ser incompleto* de

la materia prima, o lo pasivo puro. Pienso que estaréis de acuerdo en que no resulta posible hacer brotar la percepción, la sensación y la razón a partir de una máquina pura. Por tanto, tendrán que provenir de alguna otra cosa sustancial. Pretender que Dios actúe de otra manera y dé a las cosas accidentes que no sean *maneras de ser* o modificaciones derivadas de las sustancias, equivale a recurrir a los milagros, y a lo que las escuelas denominan *potencia obediencial,* por una especie de exaltación sobrenatural, como cuando algunos teólogos pretenden que el fuego del infierno puede llegar a quemar a las almas separadas, en cuyo caso está permitido dudar si sería el fuego quien actuase, o no sería el propio Dios quien produjese el efecto, actuando en lugar del fuego.

Filaletes.—Me sorprenden un tanto vuestras explicaciones aclaratorias, y os adelantáis a muchas cosas que iba a deciros sobre los límites de nuestros conocimientos. Pensaba deciros que no estamos en un *estado de visión,* como dicen los teólogos, y que la fe y la probabilidad deben bastarnos en lo referente a muchas cuestiones, y en particular respecto a la *inmaterialidad del alma;* que todos los grandes objetivos de la moral y de la religión se llegan a establecer sobre fundamentos bastante buenos sin recurrir a las pruebas de dicha inmaterialidad, sacadas de la filosofía; y que resulta evidente que aquel que empezó a hacernos subsistir aquí como seres sensibles e inteligentes, y que nos ha conservado muchos años en dicho estado, puede y quiere hacernos gozar también de un parecido estado de sensibilidad en la otra vida, permitiéndonos recibir la retribución que ha destinado a los hombres según se hayan conducido en esta vida; por último, que por ello se puede ver que la necesidad de decidirse por o contra la inmaterialidad del alma no es tan grande como gentes demasiado apasionadas por sus propias opiniones han querido convencernos. Pensaba decir todo eso, y todavía más en parecido sentido, pero ahora veo la diferencia que hay entre decir que somos sensitivos, pensantes e inmortales de manera natural a que lo seamos por milagro. Y, en efecto, si el alma no fuera inmaterial, habría que admitir un milagro, pero esta opinión del milagro, aparte de que no tiene fundamentos, no producirá un efecto suficientemente beneficioso en muchas personas. Veo, asimismo, que, según

la manera en que tomáis el asunto, es posible dilucidar razonablemente la cuestión presente sin necesidad de tener que disfrutar de un *estado de visión,* ni de encontrarse en la compañía de los genios superiores, los cuales penetran con prontitud en la constitución interna de las cosas, y cuya vista aguda y penetrante, así como su vasto campo de conocimientos, nos pueden permitir conjeturar la felicidad de la que gozan. Yo había pensado que estaba completamente por encima de nuestro conocimiento el *aliar la sensación con una materia extensa, y la existencia con algo absolutamente desprovisto de extensión.* Por eso estaba convencido de que quienes toman partido al respecto siguen el método poco aconsejable de algunas personas que, viendo que las cosas son incomprensibles, consideradas desde una cierta perspectiva, se entregaban a ciegas al bando opuesto, aunque no por ello éste resultase menos ininteligible. Todo esto sucedía, según mi opinión, porque los unos, al haber hundido el espíritu excesivamente en la materia, por así decirlo, no podían a continuación atribuir ninguna existencia a lo que no fuese material, mientras que los otros, al encontrar que el pensamiento no puede estar incluido en las facultades naturales de la materia, sacaban la conclusión de que ni el propio Dios podía dar vida y percepción a una sustancia sólida si no era introduciendo en ella alguna sustancia inmaterial. En cambio, ahora veo que si hiciese esto, sería milagrosamente, y que toda la hipótesis de la incomprensibilidad de la unión del alma y del cuerpo, o de la *alianza entre la sensación y la materia,* parece venirse abajo con vuestra *hipótesis del acuerdo preestablecido* entre las sustancias diferentes.

Teófilo.—Efectivamente, en esta hipótesis nueva no hay nada ininteligible, puesto que atribuye al alma y al cuerpo únicamente las modificaciones que nosotros experimentamos en nosotros mismos y en ellos, y lo único que hace es suponerlas más reglamentadas y relacionadas de lo que hasta aquí se había pensado. La dificultad restante se refiere solamente a aquellos que pretenden imaginar lo que no es inteligible, como si quisieran ver los sonidos o escuchar los colores; éstos son quienes *niegan la existencia a todo lo que no sea extenso,* lo cual les va a llevar a negársela al propio Dios, es decir a renunciar a las causas y a los motivos de los cambios, y de esos cambios en particular:

dichas causas no pueden surgir de la extensión y de las naturalezas puramente pasivas, y tampoco por entero de las naturalezas activas particulares e inferiores, sin que intervenga el acto puro y universal de la suprema sustancia.

Filaletes.—Me queda una objeción con respecto a las cosas que la materia puede hacer de forma natural. El cuerpo, por lo que podemos concebir de él, sólo es capaz de golpear y de afectar a otro cuerpo, y el movimiento no puede producir más que movimiento, de manera que cuando admitimos que el cuerpo produce placer o dolor, o bien la idea de un color o de un sonido, parece que nos vemos obligados a ir más allá de nuestras propias ideas, atribuyendo dicha producción al simple capricho de nuestro Creador. ¿Qué motivos tendremos entonces para decidir que no sucede otro tanto respecto a la percepción de la materia? Veo más o menos lo que podría contestarse, y aunque ya hayáis dicho algo al respecto más de una vez, ahora os entiendo mejor de lo que antes lo había hecho. No obstante, tendré mucho gusto en volver a escuchar lo que vos mismo respondéis en esta importante ocasión.

Teófilo.—Acertáis al pensar que diré que la materia no puede producir placer, dolor o algún sentimiento en nosotros. Quien los produce es el alma misma, conforme a lo que sucede en la materia. Y ya existen algunas personas muy agudas entre los modernos que declaran no entender las causas ocasionales más que a mi manera[20]. Partiendo de esto, no ocurre nada ininteligible, excepto que no somos capaces de desbrozar todo cuanto entra en nuestras percepciones confusas, que llega a ser infinito, y que constituyen expresiones en detalle de lo que sucede a los cuerpos. En cuanto al *antojo* del Creador, hay que decir que depende de la naturaleza de las cosas, de manera que sólo produce y conserva lo que es concorde a ella y puede ser explicado a partir de sus propias naturalezas, al menos en general; pues a menudo los detalles nos superan, como también el cuidado y el poder para alinear los granos de una montaña de arena según el orden de las figuras, pese a que en la multitud no hay nada que sea difícil de entender. Si sucediese de otra manera, y dicho conocimiento nos superase por sí mismo, y no pudiésemos ni siquiera concebir la

[20] Se trata de P. Bayle y François LAMY.

razón de las relaciones entre el alma y el cuerpo en general, y si, en fin, diese Dios a las cosas *potencias accidentales separadas de sus propias naturalezas,* y, por tanto, alejadas de la razón en general, entonces sería una puerta falsa para volver a recordar las *cualidades demasiado ocultas,* que ningún espíritu podría comprender, y aquellos pequeños demonios familiares que eran las *facultades* incapaces de tener razones,

Et quidquid Schola finxit otiosa:

demonios providenciales, que aparecen como los dioses en el teatro, o como las hadas del *Amadís,* y que harán en caso de necesidad todo cuanto pueda desear un filósofo, y ello sin trabajo ni herramientas. Pero atribuir todo esto en su origen al *antojo* de Dios no parece adecuarse excesivamente a aquel que es la suprema razón, en el cual todo está reglamentado, y todo enlazado. Este *antojo* de Dios no sería ni *bueno* ni *placer,* a no ser que haya un paralelismo perpetuo entre el poder y la sabiduría de Dios.

(* 8) *Filaletes.*—Nuestro conocimiento de la *identidad* y de la *diversidad* llega tan lejos como nuestras ideas, pero lo que sabemos de la relación entre nuestras ideas (* 9, 10), en referencia a su *coexistencia* en un mismo sujeto, es muy imperfecto y casi nulo, (* 11) sobre todo respecto a las cualidades segundas, como los colores, sonidos y gustos, (* 12) porque ignoramos su conexión con las cualidades primeras, es decir (* 13) cómo dependen del tamaño de la figura y del movimiento. (* 15) Respecto a la incompatibilidad de dichas cualidades segundas sabemos un poco más: un mismo sujeto no puede poseer, por ejemplo, dos colores al mismo tiempo, y cuando parece que los vemos, en un ópalo o en una infusión de *lignum nephriticum,* sucede en las diferentes partes del objeto. (* 16) Otro tanto pasa con las potencias activas y pasivas de los cuerpos. En tales ocasiones, nuestras indagaciones deben depender de la experiencia.

Teófilo.—Las ideas de las cualidades sensibles son confusas, y las potencias que deben producirlas sólo podrán proporcionar, por tanto, ideas en las que haya algo confuso; así que las relaciones entre dichas ideas no pueden ser conocidas, aparte de la experiencia, más que en tanto las reduzcamos a ideas distintas, las cuales siempre van acom-

pañándolas, como se hace, por ejemplo, con los colores del arco iris mediante los prismas. Este método nos da un principio de análisis, y es muy utilizado en Física; no pongo en duda que si la Medicina lo siguiera, con el tiempo progresaría a gran ritmo, sobre todo si el público se interesa en ella algo más de lo actual.

(* 18) *Filaletes.*—Por lo que respecta al conocimiento de las relaciones, es el campo más vasto de nuestros conocimientos, y resulta difícil determinar hasta dónde puede llegar a extenderse. Los progresos dependen de la sagacidad que se tenga para encontrar ideas que sirvan como mediación. Los que no conocen el *álgebra* no pueden figurarse las cosas asombrosas que es posible hacer en esa materia mediante dicha ciencia. Y no veo de qué manera podrían quedar determinados los nuevos medios que un espíritu penetrante podría inventar con vistas a perfeccionar las restantes facetas de nuestro conocimiento. Cuando menos, las ideas que se refieren a la cantidad no son las únicas que admiten demostración; existen otras muchas, que quizás constituyan *la parte más importante de nuestras contemplaciones*, de las cuales podríamos deducir conocimientos seguros si los vicios, las pasiones y los intereses dominantes no se opusieran directamente a la ejecución de una empresa tal.

Teófilo.—Nada es más verdadero que cuanto decís. Qué puede haber más importante, dando por supuesta su certeza, que todo lo que hemos determinado respecto a las sustancias, las unidades y las multiplicidades, la identidad y la diversidad, la constitución de los individuos, la imposibilidad del vacío y de los átomos, el origen de la cohesión, la ley de continuidad y las demás leyes de la Naturaleza; y, sobre todo, respecto a la armonía de las cosas, la inmaterialidad de las almas, la unión entre alma y cuerpo, la conservación de las almas más allá de la muerte, incluido el caso del animal... Y en todo eso nada hubo que yo haya considerado indemostrable.

Filaletes.—Es cierto que *vuestra hipótesis* parece estar muy bien trabada y ser de una gran simplicidad: un hombre muy inteligente que pretendió en Francia refutarla ha reconocido públicamente su fracaso en el empeño [21]. Y por lo que

[21] El autor al que alude Leibniz es François LAMY (1636-1711), benedictino

veo es de una simplicidad extraordinariamente fecunda: bueno será esclarecer esta doctrina cada vez más. Pero al hablar de las cosas *que más nos importan*, pensé en la moral, para la cual reconozco que vuestra metafísica proporciona unos fundamentos maravillosos; me parece que vos mismo habíais señalado que, sin necesidad de ahondar tanto, puede tener fundamentos suficientemente firmes, aunque quizás no vayan tan lejos, cuando una teología natural como la vuestra no esté a la base. La sola consideración de los bienes de esta vida sirve ya para establecer consecuencias importantes relativas a las sociedades humanas. Es posible juzgar sobre lo justo y lo injusto de forma tan incontestable como las matemáticas; por ejemplo, la siguiente proposición: *«no puede existir injusticia donde no existe propiedad»* es tan cierta como cualquier demostración debida a Euclides, ya que la *propiedad* es el derecho a una cierta cosa, y la *injusticia*, la violación de un derecho. Otro tanto sucede con la proposición *«ningún gobierno concede una libertad absoluta»*. En efecto, el gobierno consiste en el establecimiento de unas leyes determinadas cuya ejecución exige, y la *libertad absoluta* es el poder que cada uno tiene de hacer lo que desee.

Teófilo.—De ordinario, la palabra *propiedad* suele ser utilizada en un sentido un tanto diferente, pues se entiende por ella el derecho de uno sobre la cosa, con exclusión del derecho de otro. De modo que tanto si no existiera propiedad como si todo fuera común, podría haber injusticia. También es preciso que en la definición de propiedad entendáis acción por *cosa*, pues de otra forma, en el caso en que no hubiera ningún derecho sobre las cosas, siempre sería una injusticia impedir a los hombres actuar cuando tienen necesidad. Pero de acuerdo con esta explicación, resulta imposible que no exista propiedad. Por lo que respecta a la incompatibilidad del gobierno con la libertad absoluta, se trata de un corolario, es decir, una proposición que basta con recalcar. En Jurisprudencia, hay proposiciones más complejas, como, por ejemplo, las que se refieren al *jus accrescendi*[22], a las condiciones y a diversas otras mate-

que escribió una *Réfutation de Spinoza* y también un tratado que lleva por título *De la connaisance de soi-même*, tom. 2, 1694-1698.

[22] Derecho que recae en un determinado heredero debido a la exclusión de uno de sus coherederos. En cuanto a las tesis jurídicas que menciona Leibniz, se

rias; en mi juventud ya he demostrado esto, publicando tesis relativas a las condiciones, entre las cuales demostré algunas. Y si estuviera suficientemente ocioso, volvería a ello.

Filaletes.—Eso podría proporcionar placer a los curiosos, y serviría para poner sobre aviso a cualquiera que quisiere reimprimirlas sin un previo retoque.

Teófilo.—Algo así le ocurrió a mi *Arte combinatoria,* de lo cual ya me he lamentado [23]. Se trataba de un producto de mi primera adolescencia, y, sin embargo, fue reimprimido largo tiempo después sin consultarme y sin mencionar siquiera que se trataba de una segunda edición, lo cual hizo pensar a algunos, perjudicándome, que yo era capaz de publicar un escrito así en edad avanzada: pues aunque en él hubiese algunas ideas importantes, que todavía suscribo, también había otras que sólo podían ser adecuadas para un estudiante joven.

(* 19) *Filaletes.*—Encuentro que las figuras constituyen un remedio muy bueno para la incertidumbre de las palabras, pero en las ideas morales no puede haber tal cosa. Además, las ideas morales son más complejas que las figuras consideradas de ordinario en matemáticas; por tanto, el espíritu tiene dificultades para retener las combinaciones exactas que intervienen en las ideas morales de una manera que fuese lo suficientemente perfecta como sería necesario para realizar prolongadas deducciones. Si en la Aritmética los diferentes puestos no vinieran designados mediante señales cuya precisa significación sea conocida, y si, además, no se mantuviesen y siguiesen siendo visibles, entonces resultaría prácticamente imposible llevar a cabo prolongadas cuentas. (* 20) Las definiciones aportan algún tipo de remedio, siempre que sean utilizadas en moral de una forma constante. Por lo demás, no resulta tan sencillo prever qué métodos pudiera sugerir el *álgebra* o cualquier otro medio similar para apartar las restantes dificultades.

Teófilo.—Erhard Weigel, matemático en Jena (Turingia), inventó figuras muy ingeniosas que representaban cosas

---

trata de las *Disputationes juridicae de conditione,* que datan de 1665, y fueron publicadas en 1672.

[23] La obra *De arte combinatoria* fue publicada en 1666; posteriormente, en el año de 1690, fue vuelta a editar sin que Leibniz hubiese dado su autorización, por lo cual, tal y como dice, publicó una protesta en los *Acta eruditorum* de 1691.

morales[24]. Y cuando su discípulo Samuel de Pufendorf publicó sus *Elementos de la Jurisprudencia universal*[25], bastante conformes a los pensamientos de Weigelius, en la edición de Jena le añadieron la *Esfera moral* de dicho matemático. Pero dichas figuras son una especie de alegoría, como las tablas de Cebes[26], aunque menos popular que éstas, y sirven para que la memoria pueda retener y clasificar las ideas, más bien que para que el juicio pueda llegar a conocimientos demostrativos. Sin embargo, también tienen su utilidad para despertar al espíritu. Las figuras geométricas parecen más sencillas que las cosas morales, pero no lo son, porque el continuo lleva consigo el infinito, en el cual hay que elegir. Por ejemplo, para dividir a un triángulo en cuatro partes iguales mediante dos rectas perpendiculares entre sí, parecería que no hay dificultad, pero en realidad no es nada fácil. Otro tanto ocurre con las cuestiones de moral, cuando están determinadas por la sola razón. Tampoco es este el lugar para hablar *de proferendis scientiae demonstrandi pomoeriis,* y proponer los medios auténticos para extender el arte de demostrar más allá de sus anteriores límites, que hasta aquí han sido prácticamente iguales a los del campo matemático. Si Dios me da el tiempo que hace falta para ello, espero poder hacer algún intento un día, poniendo dichos medios en una práctica efectiva, sin limitarme ya a los solos preceptos.

Filaletes.—Si lleváis a cabo ese proyecto tal y como hay que hacerlo, los *Filaletes* como yo, es decir, las gentes que desean conocer sinceramente la verdad, os quedarán muy reconocidos. La verdad resulta agradable a los espíritus de forma natural, y no existe nada tan informe ni tan incompatible con el entendimiento como la mentira. Tampoco debemos de esperar mucho que se ponga en marcha ese proyecto en tanto el deseo y la estima de las riquezas y el poder continúe llevando a los hombres a abrazar las opinio-

---

[24] Erhard WEIGEL (1625-1699), profesor de Leibniz en 1663 en la Universidad de Jena, que durante el año 1663 tuvo una importante influencia sobre él, en matemáticas y filosofía. En 1674 publicó la *Arithmetische Beschreibung der Moralweisheit von Personen und Sachen.*

[25] PUFENDORF (1632-1694), jurisconsulto alemán que publicó unos *Elementos de la jurisprudencia universal* (La Haya, 1660).

[26] La tabla de Cebes es un diálogo alegórico sobre las virtudes y los vicios atribuido a un discípulo de Sócrates, Cebes. Véase *Epicteto: Enchiridium una cum Cebetis Thebani Tabula,* 1670.

nes refrendadas por la moda, y a buscar a continuación argumentos, bien para hacerlas pasar por acertadas, bien para disfrazarlas y disimular su informidad. Mientras los diferentes partidos obliguen a todos los que caen bajo su férula a admitir sus dictámenes, sin examinar si son falsos o verdaderos, ¿qué nueva luz puede esperarse en las ciencias relativas a la moral? La porción del género humano que está bajo ese yugo, en lugar de eso debería esperar, en la mayoría de los lugares del mundo, tinieblas tan espesas como las de Egipto, si no fuese porque la luz del Señor sigue estando presente al espíritu de los hombres, luz sagrada a la que todo el poder del mundo no conseguirá apagar por completo.

Teófilo.—No desespero de que en algún tiempo o lugar más tranquilos los hombres se pongan más en razón de lo que están ahora; pues, en efecto, no hay que desesperar de nada, y creo que al género humano le están reservados grandes cambios, en el bien y en el mal, pero al fin más para el bien que para el mal. Supongamos que algún día llegue un príncipe, que como los antiguos reyes de Asiria o Egipto, o como un nuevo Salomón, reine durante largo tiempo en una paz profunda, y que dicho príncipe, amante de la virtud y de la verdad, y dotado con un ánimo sólido y poderoso, intente hacer a los hombres más felices, y más armónicos entre sí, y más poderosos respecto a la Naturaleza: ¿qué maravillas no hará en un corto número de años? Es seguro que en un caso así se haría más en diez años que lo que podría hacerse en cien, o incluso en mil, dejando ir las cosas a su ritmo ordinario. Y aun sin eso, si el camino estuviese abierto de una vez por todas, muchas gentes lo seguirían, como los geómetras, aunque sólo fuese por su propio placer y para conseguir gloria. El público más culto se volverá algún día hacia la Medicina más de lo que hasta ahora lo ha hecho; en todos los países se publicarán *Historias naturales* como los almanaques o como los *Mercurios galantes* [27]; ninguna observación atinada dejará de quedar registrada; se ayudará a los que se dediquen a esto; se perfeccionará el arte de hacer observaciones, y todavía más el emplearlas para llegar a establecer aforismos. Llegará el

[27] Los «Mercurios» eran unas gacetillas; la aquí mencionada fue fundada por de Visé en 1672.

tiempo en que el número de médicos haya llegado a ser tan elevado, y el número de personas de las restantes profesiones que sigan siendo necesarias habrá disminuido tanto, proporcionalmente, que el público estará cada vez más en disposición de apoyar la investigación de la Naturaleza, y principalmente el avence de la Medicina, y entonces esta ciencia tan importante será llevada muy pronto lejos de su actual estado, y crecerá a vista de pájaro. Opino efectivamente que esta parte de la cultura habrá de ser objeto de los máximos cuidados por parte de los gobernantes, inmediatamente después de la virtud, y que uno de los frutos principales de una buena moral o política consistirá en aportarnos una medicina mejor, cuando los hombres hayan aprendido a ser más sabios de lo que son, y cuando los grandes hayan aprendido a utilizar mejor sus riquezas y su poder para su propia felicidad.

(* 21) *Filaletes.*—Por lo que hace al conocimiento de la *existencia real* (que constituye el cuarto tipo de *conocimientos),* hay que decir que poseemos un conocimiento *intuitivo de nuestra existencia, demostrativo de la de Dios,* y *sensitivo de las restantes cosas.* Hablaremos más ampliamente a continuación.

Teófilo.—No cabe decir nada más justo.

(* 22) *Filaletes.*—Habiendo hablado del *conocimiento,* ahora parece la ocasión de que consideremos un poco el lado oscuro, y para descubrir mejor el estado actual de nuestro espíritu tomemos conciencia de nuestra *ignorancia,* la cual es infinitamente mayor que nuestro conocimiento. He aquí las *causas* de dicha ignorancia. 1/ Nos faltan ideas; 2/ No podemos descubrir la conexión entre las ideas que poseemos; 3/ No ponemos cuidado en seguirlas y examinarlas con exactitud. (* 23) En cuanto a la *escasez de ideas,* las únicas ideas simples que tenemos nos vienen de los sentidos (internos o externos). Por tanto, en relación a la infinidad de criaturas del universo, y a sus cualidades, somos como los ciegos respecto a los colores, pues no tenemos siquiera las facultades que serían precisas para conocerlas; y según todas las apariencias, el hombre ocupa el último rango entre todos los seres intelectuales.

Teófilo.—Ignoro si los habrá por encima de nosotros. ¿Por qué querríamos degradarnos innecesariamente? Acaso ocupemos un rango razonable entre los animales racio-

nales, pues los genios superiores podrían tener un espíritu diferente, al cual la condición de animal no le resultase ya adecuada. Tampoco cabe decir si nuestro sol tiene un gran número por encima o por debajo, entre la inmensidad de soles, y por lo que respecta a nosotros estamos ventajosamente colocados en su sistema, ya que la Tierra ocupa un lugar intermedio entre los planetas, y su distancia parece convenientemente elegida para un animal contemplativo que debiera habitarla. Por otra parte, tenemos incomparablemente más motivos para alegrarnos que para quejarnos de nuestra suerte, pues la mayor parte de nuestros males hay que imputárnoslos a nosotros mismos. Sobre todo, nos equivocaríamos profundamente al quejarnos de los defectos de nuestro conocimiento, ya que nos servimos muy poco de los conocimientos que la naturaleza nos aporta, caritativa.

(* 24) *Filaletes.*—No obstante es verdad que la enorme distancia a la cual están casi todas las partes del mundo que podríamos ver las hurta a nuestro conocimiento, y aparentemente el mundo visible no es más que una parte minúscula de ese inmenso universo. Estamos encerrados en un pequeño rincón del espacio, es decir, en el sistema de nuestro sol y, sin embargo, ni siquiera sabemos lo que sucede en los restantes planetas que giran en su torno al igual que el nuestro. (* 25) Dichos conocimientos se nos escapan a causa del tamaño y del alejamiento; pero otros cuerpos en camino se nos ocultan por su pequeñez, y son precisamente los que más nos interesaría conocer, pues a partir de su contextura podríamos inferir los usos y operaciones de los que son visibles, y saber por qué el ruibarbo purga, la cicuta mata, y el opio adormece. (* 26) Por muy lejos que el ingenio humano pueda llevar a la filosofía experimental en lo relativo a las cosas físicas, me siento tentado a creer que nunca llegaremos en dichas materias a un *conocimiento científico.*

Teófilo.—Yo creo, en efecto, que nunca iremos tan lejos como sería de desear, pero pienso que con el tiempo se harán progresos considerables en la explicación de determinados fenómenos, porque el gran número de experimentos que estamos en situación de hacer nos puede proporcionar *data* más que suficientes, de manera que lo único que falta es la habilidad de emplearlos, para lo cual no desespero

que se darán los primeros pasos, una vez que el *análisis infinitesimal* nos ha proporcionado los medios para combinar la geometría con la física, y la dinámica nos ha suministrado las leyes generales de la naturaleza.

(* 27) *Filaletes.*—Los espíritus están todavía más lejos de nuestro conocimiento; no podemos formarnos la menor idea de sus diferentes órdenes y, sin embargo, el *mundo intelectual* es ciertamente más grande y más hermoso que el mundo material.

Teófilo.—En cuanto a las causas eficientes esos mundos siempre son completamente paralelos, pero no en cuanto a las causas finales. A medida que los espíritus dominan en la materia, producen en ella ordenaciones maravillosas, lo cual se muestra por los cambios que los hombres han hecho para embellecer la superficie de la tierra, como diosecillos que imitan al gran arquitecto del universo, aunque sólo sea por la utilización de los cuerpos y de sus leyes. ¿Qué es lo que no se podría conjeturar de esa inmensa multitud de espíritus que nos sobrepasan? Y puesto que los espíritus constituyen todos juntos una especie de Estado, bajo el gobierno perfecto de Dios, nos vemos muy lejos de comprender el sistema de dicho mundo inteligible, y concebir las penas y recompensas que hay preparadas para quienes las merezcan de acuerdo con la razón más exacta, o incluso de figurarnos lo que no ha sido visto por ningún ojo, ni oído por nadie, y que jamás ha llegado a estar dentro del corazón humano. Sin embargo, todo eso nos permite conocer que poseemos todas las ideas distintas que son necesarias para conocer los cuerpos y los espíritus, pero no con un detalle suficiente como para los hechos, ni tampoco sentidos lo bastante penetrantes como para desbrozar las ideas confusas, o lo suficientemente amplios como para apercibirnos de todas.

(* 28) *Filaletes.*—En cuanto a la conexión, cuyo conocimiento no tenemos respecto a las ideas que poseemos, iba a deciros que las afecciones mecánicas de los cuerpos no tienen ninguna relación con las ideas de colores, sonidos, olores y gustos, placer y dolor; y que su conexión no depende más que del capricho y de la voluntad arbitraria de Dios. Mas recuerdo que vos pensáis que existe una *correspondencia* perfecta, aunque no siempre sea un completo parecido. También reconocéis que el excesivo detalle de

las cosas pequeñas que intervienen en ello nos impide desvelar lo que está oculto, aun cuando pensáis que podremos aproximarnos a ello; y que por lo tanto no os gustaría que se afirmara, como hace nuestro ilustre autor, (* 29) que *emprender una investigación así es perder el tiempo,* por miedo a que este tipo de creencias perjudiquen el crecimiento de la ciencia. Asimismo os hubiera hablado de la dificultad que hasta aquí ha existido para explicar la conexión que hay entre el alma y el cuerpo, ya que no resulta posible concebir que un pensamiento produzca un movimiento en el cuerpo, ni que un movimiento produzca un pensamiento en el espíritu. Pero desde que he entendido vuestra hipótesis de la armonía preestablecida, me parece que esta dificultad, otrora desesperante, ha desaparecido de repente y como por ensalmo. (* 30) Nos resta pues la tercera causa de nuestra ignorancia, y es que no nos atenemos a las ideas que tenemos o podemos tener, y tampoco nos aplicamos a buscar las ideas que sirvan de mediación entre ellas, y así es como las verdades matemáticas son ignoradas, pese a que en nuestras facultades no exista ninguna imperfección, ni en las cosas mismas ninguna incertidumbre. Lo que más ha contribuido a impedirnos encontrar la adecuación o inadecuación entre las ideas es el mal uso de las palabras; y los matemáticos, los cuales forman sus pensamientos independientemente de los nombres y tienen la costumbre de tener ante su espíritu las *ideas mismas,* en lugar de los sonidos, han evitado en gran parte la dificultad. Si los hombres se hubieran comportado respecto a sus descubrimientos en el mundo material tal y como han actuado en lo que se refiere al mundo intelectual, y si hubieran confundido todo en un caos de términos de significación incierta, habrían disputado eternamente sobre las zonas, las mareas, la construcción de los barcos y los caminos; nunca se hubiera llegado más allá de la línea, y los antípodas serían todavía más desconocidos que lo eran cuando se había declarado que defender su existencia era una herejía.

Teófilo.—Esta tercera causa de la ignorancia es la única repudiable, y como véis, en ella va incluida la falta de esperanza de que se pueda ir más lejos. Dicho desánimo produce mucho daño, y de hecho personas muy sabias y muy importantes han impedido los progresos de la medici-

na por la falsa persuasión de que era esfuerzo perdido el trabajar en ello. Si os fijáis en cómo los filósofos aristotélicos hablaban de los meteoros, como del arco iris, por ejemplo, veréis que creían que ni siquiera había que pensar en explicar distintamente dicho fenómeno; y los intentos de Maurolico[28], y con posterioridad de Marco Antonio de Dominis, les parecían algo así como un vuelo de Icaro. Sin embargo, el paso del tiempo ha desengañado a la gente. Es verdad que el mal uso de las palabras ha provocado buena parte del desorden existente en nuestros conocimientos, y no sólo en la moral y metafísica, es decir, en lo que vos llamáis mundo intelectual, sino también en la medicina, en la cual este abuso de los términos aumenta de día en día. No siempre podemos disponer de la ayuda de las figuras, como en geometría; pero el álgebra muestra que es posible realizar grandes descubrimientos sin tener que recurrir siempre a las ideas mismas de las cosas. En cuanto a la pretendida herejía de los antípodas, diré de pasada que es cierto que Bonifacio, arzobispo de Maguncia, acusó a Virgilio de Salzburgo en una carta que escribió al Papa en su contra con ese motivo, y que el Papa respondió en un sentido tal que parecía otorgar bastante razón a Bonifacio; pero no parece que dicha acusación haya tenido mayores consecuencias[29]. Virgilio siempre se reafirmó en ello, y los dos antagonistas son considerados como santos. Los sabios de Baviera, que consideran a Virgilio como un apóstol de la Carintia y de los países vecinos, han reivindicado su memoria.

---

[28] Francisco MAUROLICO, nacido en 1494 y muerto hacia 1575, fue un matemático que se interesó por el estudio del arco iris y otros fenómenos naturales. Escribió *Photismi de lumine et umbra* (1611); como apéndice de esta edición salió el *Problemata ad perspectivam et iridem pertinentia*.

En cuanto a Marco Antonio DE DOMINIS (1566-1624), también escribió un tratado al respecto en 1611, el *De radiis visus et lucis* (Venecia); ver en particular el capítulo 13.

[29] San Bonifacio (680-756) fue el apóstol de Germania, y San Virgilio fue un monje irlandés que murió el 789 y fue obispo de Salzburgo. Cf. *Epistolae San Bonifacii*, 1605, cartas 134 y 140.

Capítulo IV

SOBRE LA REALIDAD DE NUESTRO CONOCIMIENTO

(* 1) *Filaletes.*— Quien no haya comprendido la importancia que tiene el poseer buenas ideas y llegar a entender su adecuación o inadecuación, pensará que cuando razonábamos antes con tanto cuidado, no hacíamos más que construir castillos en el aire, y que en nuestro sistema no habrá, por tanto, más que cosas ideales o imaginarias. Quien sea extravagante, y su imaginación la tenga recalentada, tendrá la ventaja de poseer ideas más vivas y en mayor número, con lo cual tendrá un mayor conocimiento. En las visiones de un entusiasta habrá tanta certidumbre como en las de un hombre de buen sentido, siempre y cuando dicho entusiasmo se exprese consecuentemente: e igual de cierto será afirmar que una arpía no es un centauro como decir que un cuadrado no es un círculo. (* 2) A todo eso yo contesto diciendo que nuestras ideas se adecúan con las cosas. (* 3) Pero se me preguntará el *criterion.* (* 4) *En primer lugar* respondo que dicha adecuación es manifiesta por cuanto respecta a las ideas simples de nuestro espíritu, pues al no podérselas formar por sí mismo, es necesario que hayan sido producidas por las cosas que actúan sobre

el espíritu, pues al no podérselas formar por sí mismo, es necesario que hayan sido producidas por las cosas que actúan sobre el espíritu; y *en segundo lugar,* (* 5) todas nuestras ideas complejas (exceptuadas las de las sustancias), al ser arquetipos que el espíritu se ha formado por sí mismo, sin ninguna intención de ser copias de lo que sea, y que, por tanto, no se refieren a la existencia de ninguna cosa que sea original para ellas, necesariamente deben de tener toda la conformidad con las cosas que resulte necesaria para un conocimiento real.

Teófilo.—Nuestra certeza sería pequeña, o más bien nula, si el único fundamento para las ideas simples estuviese en lo que proviene de los sentidos. Habéis olvidado cómo demostré que las ideas están originariamente en nuestro espíritu, y que incluso nuestros pensamientos provienen de nuestro propio fondo, sin que las demás criaturas puedan tener una influencia inmediata sobre el alma. Por otra parte, la base de nuestra certidumbre respecto a las verdades universales y eternas radica en las ideas mismas, independientemente de los sentidos, como asimismo las ideas puras e inteligibles tampoco dependen de los sentidos, como por ejemplo la de ser, uno, mismo, etc., las cuales efectivamente no son más que fantasmas, provienen de los sentidos, es decir, de las percepciones confusas. Y el fundamento de la verdad de las cosas contingentes y singulares está en el hecho de que los fenómenos de los sentidos están enlazados exactamente como las verdades inteligibles lo exigen. He ahí la diferencia que hay que establecer, mientras que la que vos propugnáis entre ideas simples y compuestas, e ideas compuestas relativas a las sustancias y a los accidentes, no me parece muy fundada, ya que todas las ideas inteligibles poseen sus arquetipos en la eterna posibilidad de las cosas.

(* 5) *Filaletes.*—Es verdad que nuestras ideas compuestas no precisan de arquetipos fuera del espíritu más que cuando se trata de una sustancia existente que debe de conjuntar efectivamente fuera de nosotros esas ideas compuestas y las ideas simples de las cuales se componen. El conocimiento de las verdades matemáticas es real, pese a que sólo gira en torno a nuestras ideas, y a que en ninguna parte se puedan encontrar círculos exactos. Sin embargo, estamos seguros de que las cosas existentes concordarán

con nuestros arquetipos a medida que lo que vayamos dando por supuesto lo veamos existir efectivamente. (* 7) Todo lo cual también sirve para justificar la realidad de las cosas morales. (* 8) y los *officiis* de Cicerón [30] no dejan de ser conformes a la verdad por el hecho de que nadie en el mundo regule su propia vida exactamente sobre el modelo de un hombre de bien tal y como Cicerón nos lo describe. (* 9) Pero, podrá decirse, si las ideas morales son invención nuestra, ¿cuál va a ser la extraña noción que tengamos de la justicia y la templanza? (* 10) Contesto que la incertidumbre se dará únicamente en el lenguaje, porque no siempre se entiende lo que se dice, o al menos no siempre se entiende igual.

Teófilo.—También podríais contestar, y en mi opinión mucho más acertadamente, que las ideas de justicia y templanza no son invención nuestra, como tampoco las del círculo y el cuadrado. Creo haberlo demostrado suficientemente.

(* 11) *Filaletes.*—Por lo que respecta a las ideas de las sustancias, que existen fuera de nosotros, nuestro conocimiento es real en tanto es conforme a esos arquetipos: y en esto el espíritu no debe combinar arbitrariamente las ideas, tanto más cuanto existen pocas ideas simples respecto a las cuales podamos estar seguros de que pueden estar juntas o no en la naturaleza, más allá de lo que parezca en función de observaciones sensibles.

Teófilo.—Como ya dije más de una vez, eso se debe a que dichas ideas, en el caso en que la razón no pueda dilucidar su compatibilidad o conexión, son confusas, como las de las cualidades particulares de los sentidos.

(* 13) *Filaletes.*—En lo referente a las sustancias existentes, conviene no limitarse a los nombres, o a las especies, que se supone están caracterizadas por los nombres. Con esto volvemos a lo que ya hemos discutido varias veces respecto a la definición de hombre. Si nos referimos a un *infeliz,* que haya vivido más de cuarenta años sin dar el menor indicio de razón, ¿no resulta posible afirmar que está a mitad de camino entre el hombre y la bestia? Quizá esto parecería una paradoja de gran audacia, o incluso una falsedad de consecuencias muy peligrosas. Sin embargo, en

[30] Una de las obras de CICERÓN se titula *De officiis*, o tratado de los deberes.

otro tiempo me parecía, y todavía les parece así a algunos de mis amigos, a los cuales no quiero desengañarles al respecto, que si los nombres de *hombre* y *bestia* significan dos especies distintas sólo se debe a un prejuicio basado en esa falsa suposición, según la cual están tan bien caracterizadas en su naturaleza por medio de esencias reales que no puede haber ninguna otra especie intermedia, como si todas las cosas hubiesen sido vaciadas en molde según el número exacto de las esencias. (* 14) Cuando les pregunto a mis amigos qué tipo de animales son estos *infelices,* y si no son ni hombres ni bestias, entonces me responden que son *infelices,* y que con eso basta. Cuando les pregunto qué les sucederá en el otro mundo, me contestan que no están interesados en saberlo ni en indagarlo. *Que caigan o que se sostengan, es cosas que sólo importa a su dueño (Rom.,* XIV, 4), el cual es bueno y fiel, y no dispone de sus criaturas siguiendo los límites estrechos de nuestros pensamientos o de nuestras opiniones particulares, y tampoco los distingue de acuerdo con los nombres y especies que a nosotros nos *complace imaginarnos;* puesto que debe bastarnos con que los que hayan estado instruidos al respecto serán llamados a dar cuenta de su conducta y recibirán su salario *según lo que hayan hecho en su cuerpo* (II *Cor.,* V, 10). (* 15) Voy a presentaros asimismo el resto de sus razonamientos. La cuestión, afirman, de *si los infelices estarán privados de un estado posterior* descansa en dos *supuestos* igualmente falsos: el *primero,* que todo ser que tiene la forma y apariencia exterior del hombre está destinado a un estado de inmortalidad después de esta vida; y el *segundo,* que todo cuanto ha tenido un nacimiento humano debe gozar de ese privilegio. Apartad esas imaginaciones, y veréis que este tipo de cuestiones son ridículas y sin fundamento. Creo efectivamente que hay que denegar la primera suposición, y que no se debe tener el espíritu tan sumergido en la materia como para creer que la vida eterna se debe a alguna figura de una masa material, de manera que dicha masa debe de tener sentimientos eternamente tan sólo porque ha sido amoldada a dicha figura. (* 16) Mas la *segunda suposición* viene en su auxilio: cabe decir que este infeliz surge de padres racionales, y que por tanto es preciso que posea un alma racional. Ignoro por qué regla de lógica se puede establecer una consecuencia así, y cómo después de eso se

atrevería nadie a destruir productos mal constituidos y deformes. ¡Oh!, se dirá, ¡son monstruos! Pues bien, así sea. ¿Pero qué es entonces este infeliz, que siempre resulta intratable? ¿Un defecto corporal produce un monstruo y un defecto espiritual no? Esto equivale a volver al primer supuesto, que ya ha sido refutado, según el cual basta con el exterior. Un infeliz bien formado es un hombre, a lo que parece, posee un alma racional, aunque no aparezca por ningún lado: pero haced un poco más largas o puntiagudas las orejas, y la nariz un poco más achatada que de ordinario, y comenzaréis a tener dudas. Haced que la cara sea más estrecha, más plana y más larga: todo está solucionado. Y si la cabeza se parece por entero a la de algún animal, no hay duda de que es un monstruo, y esto supone una demostración de que no tiene un alma racional y debe ser *destruido*. Os pregunto ahora dónde se encuentra la justa medida y los límites últimos que llevan consigo un alma racional. Hay *fetos* humanos, mitad bestia, mitad hombre, y otros en los que tres cuartas partes son de lo uno y el resto de lo otro. ¿Cómo determinar con exactitud los rasgos que indican razón? Además, ese *monstruo*, ¿no será una especie intermedia entre el hombre y la bestia? Así es el *infeliz* al que nos referíamos.

Teófilo.—Me asombra que volváis a esta cuestión, que ya hemos examinado suficientemente, y ello más de una vez, y que no hayáis catequizado mejor a vuestros amigos. Si distinguimos al hombre de la bestia mediante la facultad de razonar, no existe término medio, es necesario que el animal considerado tenga o no tenga razón; pero como dicha facultad a veces no aparece, se juzga partiendo de índices, que no demuestran de verdad hasta que la razón no aparezca, pues sabemos por experiencia que algunos la han perdido, o que otros lograron dicho ejercicio por fin, por lo cual su función puede verse suspendida. El nacimiento y la figura constituyen presunciones de lo que está oculto. Pero la presunción debida al nacimiento puede quedar borrada *(eliditur)* por una figura extremadamente diferente a la humana, como sucedió con el animal que nació de una mujer en Zelanda, según Levinus Lemneus[31],

[31] Livin LEMNEUS (1505-1568) escribió un tratado *Sobre los misterios ocultos de la naturaleza* (1559). Véase, en la edición de 1574, el libro I, capítulo 8.

(libro I, cap. 8), que tenía un pico encorvado, un cuello largo y redondo, ojos destelleantes, cola puntiaguda y una gran agilidad para correr desde el primer momento por la habitación. Cabe decir que hay monstruos o *hermanos de los lombardos* (como los médicos los llamaban antaño, porque se decía que las mujeres de Lombardía estaban sujetas a este tipo de alumbramientos) que se aproximan más a la figura humana. Pues bien, de acuerdo. ¿Cómo se pueden determinar entonces, diréis, los límites precisos de la figura que debe ser considerada como humana? Contesto que en una materia basada en conjeturas no hay nada preciso. Y con eso el asunto está terminado. ¿Se me objeta ahora que el infeliz no muestra tener razón, y sin embargo, es considerado como un hombre, mientras que si tuviera una figura monstruosa no lo sería, y por tanto se le da más importancia a la figura que a la razón? Respondería: ¿pero tiene razón ese monstruo? Sin duda que no. Podéis ver por tanto que le faltan todavía más cosas que al infeliz. La carencia del ejercicio de la razón es a veces temporal, pero siempre se mantiene en aquellos en los que dicha carencia viene acompañada por una cabeza de perro. Por lo demás, si ese animal de figura humana no es un hombre, no hay ningún mal en conservarlo mientras dure la incertidumbre sobre su condición. Y tenga un alma racional o tenga una que no lo es, Dios no lo habrá creado por nada; de los hombres que permanecen siempre en un estado semejante al de la primera infancia cabe decir que su suerte será la misma que la de las almas de los niños que mueren en la cuna.

Capítulo V

SOBRE LA VERDAD EN GENERAL

(* 1) *Filaletes.*—Hace varios siglos que nos hemos preguntado lo que es la verdad. (* 2) Mis amigos creen que es la conjunción o la separación de los signos según que las cosas mismas se adecuen o no entre ellas. Por conjunción o separación de signos hay que entender lo que de otra manera se llama *proposición.*

Teófilo.—Pero un *epíteto* no constituye una proposición; por ejemplo el *hombre sabio.* Pese a ello hay conjunción de signos. Asimismo negación no es lo mismo que separación, pues decir *hombre,* y un intervalo después pronunciar *sabio,* eso no es negar. En la proposición propiamente no se expresa la *adecuación* o la *inadecuación.* Dos huevos pueden adecuarse entre sí, y dos enemigos no. Se trata aquí de una forma de adecuarse o no enteramente particular. Por lo tanto creo que esa definición no explica el punto del que se trata. Pero lo que menos me gusta de vuestra definición de la verdad consiste en que en ella la verdad se busca en las palabras. De dicha manera, una misma idea expresada en latín, alemán, inglés o francés no sería una misma verdad, y habría que decir con Hobbes que la verdad depende

del capricho de los hombres [32], lo cual es hablar de una manera muy extraña. Asimismo se suele atribuir la verdad a Dios, y creo que me concederéis que no tiene necesidad de signos. En resumen, ya en otras ocasiones me asombré del sentido del humor de vuestros amigos, los cuales se divierten haciendo que las esencias y especies sean verdades *nominales.*

Filaletes.—No vayáis tan de prisa. Bajo los signos vienen comprendidas las ideas. Con lo cual las verdades serán *mentales* o *nominales,* según sean las especies de los signos.

Teófilo.—Entonces también tendremos verdades *literales,* las cuales se dividirán en verdades de papel o de pergamino, de tinta negra corriente o de tinta de imprenta, en vista de que las verdades hay que distinguirlas por los signos. Más vale colocar las verdades en la relación entre los objetos de las ideas, a causa de la cual una está comprendida o no en la otra. Eso no depende de las lenguas, y lo tenemos en común con Dios y con los ángeles; y cuando Dios nos manifiesta una verdad, aprendemos aquella que está en su entendimiento, pues aun cuando exista una infinita diferencia entre sus ideas y las nuestras en cuanto a la perfección y a la extensión, siempre resultará cierto que concuerdan en una misma relación. Por tanto la verdad debe de ser situada en dicha relación, y podemos distinguir entre las *verdades,* que son independientes de nuestro capricho, y entre las *expresiones,* que inventamos según nos parece.

(* 3) *Filaletes.*—Demasiado cierto es que los hombres, incluso en su propio espíritu, ponen las palabras en lugar de las cosas, sobre todo cuando las ideas son complejas o indeterminadas. Pero también es verdad que entonces, tal y como lo habéis señalado, el espíritu se contenta únicamente con señalar la verdad, sin entenderla por el momento, en la convicción en que está de que de él depende entenderla en el momento que quiera. La acción que se ejerce al *afirmar* o al *negar* es más fácil de concebir si se reflexiona sobre lo que sucede en nosotros, lo cual no es fácil de expresar en palabras. Por eso no debe de pareceros mal que, a falta de algo mejor, se haya hablado de *conjuntar* o de *separar.* (* 8) Reconoceréis también que al menos las

[32] Véase el *De corpore,* cap. 3, * 8. (1655).

proposiciones pueden ser calificadas como verbales, y cuando son verdaderas, entonces son verbales y además reales, pues (* 9) la *falsedad* consiste en juntar los nombres de una manera diferente a aquella según la cual sus ideas se adecuan o no. Cuando menos (* 10) las palabras constituyen importantes *vehículos* de la verdad. (* 11) Existe asimismo una *verdad moral,* que consiste en hablar de las cosas de acuerdo con la convicción de nuestro espíritu; por último existe una verdad metafísica, que es la existencia real de las cosas, conforme a las ideas que poseemos respecto a ellas.

Teófilo.—La verdad moral es llamada por algunos *veracidad,* y la *verdad metafísica* suele ser considerada normalmente por los metafísicos como un atributo del ser, pero se trata de un atributo muy inútil y casi desprovisto de sentido. Contentémonos con buscar la verdad en la correspondencia entre las proposiciones que hay en el espíritu y las cosas que se consideran. Es cierto que yo mismo he atribuido la verdad a las ideas, diciendo que las ideas son verdaderas o falsas; pero en tales casos siempre me refiero efectivamente a la verdad de las proposiciones que afirman la posibilidad del objeto correspondiente a la idea. En un sentido exactamente igual podemos decir asimismo que *un ser es verdadero,* es decir que la proposición que afirma su existencia actual o cuando menos su existencia posible es efectivamente una proposición verdadera.

Capítulo VI

SOBRE LAS PROPOSICIONES UNIVERSALES, SU VERDAD Y SU CERTIDUMBRE

(* 2) *Filaletes.*—Todo nuestro conocimiento se refiere a verdades generales o particulares. Jamás podremos hacer entender a la perfección las primeras, que son las más importantes, y muy raras veces comprenderlas nosotros mismos, sino en tanto en cuanto son concebidas y expresadas por medio de palabras.

Teófilo.—Pienso que otras marcas también podrían servir para ello, como se ve por los caracteres de los chinos. Y podría introducirse un *carácter universal*, muy popular y mejor que el suyo, si se utilizasen figuras pequeñas en lugar de las palabras, que representasen las cosas visibles por medio de sus rasgos, y las invisibles mediante las visibles que las acompañan, añadiendo además algunas marcas adicionales, que sirvieran para permitir entender las flexiones y las partículas. Esto serviría en primer lugar para comunicarnos fácilmente con las naciones lejanas; mas si se introdujese también entre nosotros sin renunciar a la escritura ordinaria, la utilización de esta forma de escribir tendría gran utilidad para enriquecer la imaginación y para producir pensamientos menos sordos y menos verbales

que los que poseemos en la actualidad. Es cierto que como el arte de dibujar no es conocido por todo el mundo, se deduce que a excepción de los libros que se imprimieran de esta manera (que todos aprenderían a leer con rapidez), no todos podrían utilizarlo sino como una especie de imprenta, es decir teniendo figuras grabadas preparadas para imprimirlas en el papel, y añadiendo a continuación con la pluma las marcas para las flexiones o las partículas. Con el tiempo todo el mundo aprendería el dibujo desde la juventud, con el fin de no verse privados de ese *carácter figurado*, que verdaderamente *hablaría a los ojos*, y que resultaría muy del agrado del pueblo, pues efectivamente los aldeanos ya tienen algunos almanaques que les explican sin palabras buena parte de lo que les interesa; me acuerdo de haber visto impresos satíricos en estampas, que eran un tanto enigmáticos, y en los cuales había *figuras que eran significantes por sí mismas*, mezcladas con palabras, mientras que nuestras letras y los caracteres de los chinos son significativos únicamente en virtud de la voluntad de los hombres (*ex instituto*).

(* 3) *Filaletes.*—Creo que cuanto pensáis llegará algún día a realizarse, pues dicha *escritura* me parece agradable y natural; además parece que no tendría escasas consecuencias para aumentar la perfección de nuestro espíritu y para hacer más reales nuestras concepciones. Pero volviendo a los conocimientos generales y a su certidumbre, hay que señalar que existe una *certidumbre de verdad* y también una *certidumbre de conocimiento.* Cuando las palabras están unidas en las proposiciones de tal manera que expresan exactamente la adecuación o la inadecuación tal y como es realmente, se trata de una *certidumbre de verdad;* y la *certidumbre de conocimiento* consiste en darse cuenta de la adecuación o inadecuación entre las ideas, en tanto viene expresada por proposiciones. Es lo que ordinariamente calificamos como estar *seguro* de una proposición.

Teófilo.—Esta última clase de *certidumbre* será suficiente asimismo sin que se utilicen palabras, y no es más que un conocimiento perfecto de la verdad; mientras que la primera especie de certidumbre no parece ser sino la verdad misma.

(* 4) *Filaletes.*—Ahora bien, como no podemos estar seguros de la verdad de una *proposición general,* a menos

que conozcamos los límites precisos de la significación de los términos que la componen, resultaría necesario que conociésemos la esencia de cada especie, lo cual no es difícil por lo que hace a las *ideas simples* y a los *modos*. Pero por lo que respecta a las sustancias, en las cuales se supone que una esencia real, distinta de la nominal, determina las especies, la extensión del término general es muy incierta, porque no conocemos dicha esencia real; y por tanto *en ese sentido no podemos estar seguros* de ninguna *proposición general* sobre el tema de las sustancias. Pero si suponemos que las especies de las sustancias no son otra cosa que la reducción de los individuos sustanciales a determinados tipos, clasificados de acuerdo con diversos nombres generales, según convengan a las distintas ideas abstractas que designamos mediante dichos nombres, entonces no puede haber duda sobre si una proposición conocida como es debido es verdadera o no.

Teófilo.—No sé por qué retornáis a un punto suficientemente controvertido entre nosotros, y que yo creía haber agotado. Pero en fin, no deja de agradarme, porque me proporcionáis una ocasión que me parece muy adecuada para desengañaros de nuevo. Os diré pues que podemos estar seguros por ejemplo de miles de verdades relativas al oro, o a ese cuerpo cuya esencia interna nos es conocida por la mayor pesadez que sepamos, o por la máxima ductilidad, o por otra característica. Pues podemos afirmar que el cuerpo que posee la mayor ductilidad conocida es también el cuerpo más pesado de todos los conocidos. Tampoco resulta imposible que todo cuanto hasta ahora hemos observado en el oro pueda ser encontrado algún día en dos cuerpos que fuesen discernibles entre sí mediante algunas cualidades nuevas, con lo cual ya no sería la especie extrema, como ahora lo consideramos provisionalmente. Asimismo podría suceder que uno de esos tipos escasease, y el otro fuese muy corriente, por lo cual se pensase que convenía reservar el nombre de oro auténtico tan sólo a la especie escasa, para mantenerla en su función de moneda por medio de nuevos ensayos que permitiesen caracterizarla. Después de todo eso, no puede caber duda de que la esencia interna de esas dos especies tiene que ser diferente; y aun cuando la definición de una sustancia actualmente existente no estuviese determinada a la perfección en todos

sus aspectos (como en efecto la del hombre no lo está en lo relativo a su figura externa), no por ello dejaríamos de disponer de una infinidad de proposiciones generales sobre el tema, las cuales se seguirían de la razón y de las restantes cualidades que hayan sido reconocidas en él. Lo más que se puede decir sobre las proposiciones generales es que en el caso en que al hombre se le considera como una especie extrema, y se le restringe a la raza de Adán, ya no se dispondrá de propiedades sobre el hombre de las que se suelen denominar *in quarto modo,* o que puedan enunciarse a su respecto mediante una proposición recíproca o que simplemente pueda ser invertida, a no ser provisionalmente, como al decir: *el hombre es el único animal racional.* Considerando como hombre a los de nuestra raza, lo *provisional* consiste en subentender que es el único animal racional de los que conocemos, pues pudiera ocurrir que algún día existiesen otros animales que tuviesen en común con la posteridad que corresponda a los hombres actuales todo cuanto hasta aquí hemos llegado a considerar, pero que, sin embargo, tuviesen un origen diferente. Es como si australianos imaginarios vinieran a inundar nuestros campos: hay motivos para pensar que se encontraría algún medio para distinguirlos de nosotros. En caso de que no fuera así, y que Dios hubiera prohibido la mezcla entre las razas, y que Jesucristo sólo hubiera redimido a la nuestra, habría que hacer marcas artificiales para distinguirlas entre sí. Sin duda que existiría una diferencia interna, pero como no podríamos reconocerla, nos veríamos obligados únicamente a la *denominación extrínseca* del nacimiento, a la cual habría que intentar acompañar con una marca artificial duradera, la cual nos proporcionaría una *denominación intrínseca,* y un medio constante para distinguir a una raza de la otra. Todo esto son ficciones, pues no tenemos necesidad de recurrir a esos distingos, ya que somos los únicos animales racionales del planeta. Sin embargo, estas ficciones sirven para conocer la naturaleza de las ideas, de las sustancias y de las verdades generales que a ellas se refieren. Mas si el hombre no fuese considerado como una especie *extrema,* ni como la especie de los animales racionales descendientes de Adán, y si en lugar de eso significara un género común a varias especies, que ahora pertenecen a una misma raza común, pero que también podrían pertene-

cer a otras, distinguibles por el nacimiento o por algunas otras señales naturales, como, por ejemplo, a los supuestos australianos, entonces, decía, dicho género tendría *proposiciones recíprocas*, y la actual definición de hombre dejaría de ser provisional. Otro tanto pasa con el *oro*, pues suponiendo que tuviésemos algún día dos tipos del mismo discernibles, uno de ellos escaso, y conocido también ahora, y el otro corriente y acaso artificial, que fuese descubierto a lo largo de los tiempos, entonces, suponiendo que el nombre *oro* deba continuar siendo aplicado para la especie actual, es decir, para el oro natural y escaso, de modo que por medio de ella pueda seguir manteniéndose la comodidad de la moneda de oro, basada en la escasez de dicho material, la definición que hasta ahora hemos conocido como si se basase en denominaciones intrínsecas, no habría sido más que provisional, y deberían serle añadidas las nuevas características que se descubran, para que se puedan distinguir el oro escaso o especie antigua del nuevo oro artificial. Pero si en cambio el nombre de oro hubiese de ser común en dicha circunstancia a ambas especies, es decir, si por *oro* se entendiese un género, cuya subdivisión no nos resulta conocida en la actualidad, sino que consideramos que constituye una especie extrema (pero sólo de forma provisional, en tanto la subdivisión no nos sea conocida), y si algún día fuese encontrada una nueva especie, es decir, un oro artificial fácil de elaborar y que podría hacerse corriente; en ese caso afirmo que la definición de dicho género no debe ser considerada como provisional, sino como perpetua. Y aun despreocupándonos de los nombres de hombre y de oro, cualquier nombre que se le dé al género o la especie última conocida, incluida la posibilidad de que no se le dé ninguno, lo que acabo de decir continuaría siendo verdad respecto a las ideas, géneros, o especies, y las especies estarán definidas a veces sólo provisionalmente por medio de las definiciones de los géneros. Sin embargo, siempre estará permitido, y resultará razonable, entender que hay una esencia real interna que pertenece, bien al género, bien a las especies, por medio de una proposición recíproca, y que de ordinario podrá ser reconocida mediante marcas externas. Hasta aquí he dado por supuesto que la raza no degenera o no cambia; pero aunque la propia raza pasara a ser de otra especie, estaríamos todavía más obligados a

recurrir a otras marcas y denominaciones intrínsecas o extrínsecas, sin atenernos a la raza.

(* 7) *Filaletes*.—Las ideas complejas, que los nombres que damos a las especies de las sustancias justifican, son colecciones de ideas de determinadas cualidades que hemos visto *subsistir* en un *sostén* desconocido al que denominamos sustancia. Pero no podemos llegar a conocer con certeza qué otras cualidades coexisten necesariamente con dichas combinaciones, a menos que podamos llegar a descubrir su dependencia respecto a sus cualidades primeras.

Teófilo.—Ya he indicado en otra ocasión que lo mismo sucede con las ideas de los *accidentes*, cuya naturaleza es un poco abstrusa, como son, por ejemplo, las figuras en geometría; pues cuando, por ejemplo, se trata de la figura de un espejo, que concentra todos los rayos paralelos de un punto como foco, es posible encontrar diversas propiedades de dicho espejo antes de conocer su construcción, pero respecto a otras muchas afecciones que le pueden ocurrir permaneceremos en la incertidumbre, hasta que se consiga encontrar en él lo que se corresponde con la constitución interna de las sustancias, es decir, la construcción de la figura del espejo, que desempeñará el papel clave en el conocimiento ulterior.

Filaletes.—Pero aun cuando hubiésemos conocido la constitución interior de dicho cuerpo, lo único que encontraríamos es la dependencia que pueden tener de ella las cualidades primeras, o que vos llamáis manifiestas, es decir, conoceremos determinadas magnitudes, figuras y fuerzas móviles que dependen de ella; pero nunca llegaremos a conocer la conexión que puedan tener con las *cualidades segundas* o confusas, es decir, con las cualidades sensibles como los colores, los gustos, etc.

Teófilo.—Lo que pasa es que todavía suponéis que dichas cualidades sensibles, o mejor, las ideas que tenemos sobre ellas, no dependen naturalmente de las figuras y los movimientos, sino únicamente del capricho de Dios, que nos proporciona esas ideas. Parece que habéis olvidado cuanto os he argumentado más de una vez en contra de esa opinión, intentando haceros pensar más bien que esas *ideas sensitivas* dependen de la especificidad de las figuras y movimientos, y las expresan con exactitud, aun cuando no podamos desbrozar esos detalles en medio de la confusión

de una multitud y pequeñez demasiado grandes, que tiene lugar en las acciones mecánicas que impresionan a nuestros sentidos. Si en cambio hubiéramos llegado a la constitución interna de algunos cuerpos, asimismo podríamos ver cuándo pueden corresponderles esas cualidades, las cuales serían reducidas por sí mismas a sus razones inteligibles; aunque no siempre estaría en nuestro poder reconocerlas sensiblemente en esas ideas sensitivas, que son un resultado confuso de las acciones de los cuerpos sobre nosotros, como sucede ahora, que tenemos el análisis perfecto del *verde* en azul y amarillo y prácticamente no tenemos nada más que preguntarnos al respecto, en referencia a dichos *ingredientes*, y, sin embargo, no somos capaces de separar las ideas de azul y amarillo en nuestra idea sensitiva de verde, por lo mismo que es una idea confusa. Más o menos ocurre otro tanto respecto a los dientes de una rueda, cuya idea no puede ser desentrañada, pese a constituir la causa, en la percepción de un *transparente artificial*, que yo mismo he podido observar en los relojeros, y que se forma por la rápida rotación de una rueda dentada, lo cual hace que desaparezcan sus dientes y en su lugar aparezca un transparente continuo imaginario, compuesto por las apariencias sucesivas de los dientes y de sus intervalos, pero que pasan en una sucesión tan rápida que nuestra fantasía no puede distinguirlos. En la noción distinta de dicha transparencia aparecen evidentemente los dientes, pero en la percepción sensitiva confusa no, pues su naturaleza consiste en ser y en permanecer confusa; de otra manera, si la confusión cesase (como en el caso de que el movimiento fuese lo suficientemente lento como para que se pudiesen observar las partes y su sucesión), ya no sería ella, es decir, ya no sería ese fantasma de transparencia. Y como no hay necesidad de figurarse que es el capricho de Dios el que nos proporciona dicho fantasma, el cual sería independiente del movimiento de los dientes de la rueda y de sus intervalos, y como por el contrario resulta concebible que eso no es más que una expresión confusa de lo que sucede en ese movimiento, expresión que consiste en que dos cosas sucesivas son confundidas en una simultaneidad aparente, por lo mismo resulta fácil decidir que ocurrirá igual con los demás *fantasmas sensitivos* para los cuales no poseemos todavía un análisis tan perfecto, como los colores, los

gustos, etc. Pues para deciros la verdad, les corresponde más bien el nombre de fantasma y no el de *cualidades*, o incluso *ideas*. Desde todos los puntos de vista, nos bastaría con llegar a entenderlos igual de bien que esta transparencia artificial, sin que resulte razonable ni posible pretender saber más; pues afirmar que esos fantasmas confusos permanecen, y que incluso la propia fantasía pueda desentrañar sus ingredientes, es contradecirse, es querer tener el placer de verse engañado por una perspectiva agradable y querer que al mismo tiempo el ojo vea el engaño, lo cual supondría estropearla. Es un caso en fin en el que

nihilo plus agas
Quan si des operam, ut cum ratione insanias [33]

Sin embargo a los hombres les ocurre a menudo que buscan *nodum in scirpo* [34], y que se crean dificultades donde no las hay, preguntándose por aquello que no es posible y lamentándose a continuación de su propia impotencia y de los límites de su conocimiento.

(* 8) *Filaletes.—Todo oro es estable* es una proposición cuya verdad no podremos conocer con seguridad, pues si el *oro* significa una especie de cosas caracterizada por una esencia real que la naturaleza le ha dado, ignoramos qué sustancias particulares son de dicha especie, así que no es posible afirmarlo con certeza, ni siquiera del oro. Y si tomamos por oro un cuerpo dotado de un cierto color amarillo, maleable, fusible, y más pesado que cualquier otro cuerpo conocido, no resulta difícil determinar lo que no es oro; pero pese a todo eso no podemos afirmar del oro *ninguna otra cualidad*, ni tampoco negarla, al menos con certeza, salvo aquellas que poseen una conexión o incompatibilidad con la idea anterior que sea posible descubrir. Pero como la estabilidad no tiene ninguna relación con el color, la pesadez y las restantes ideas simples que he supuesto constituyen la idea compleja que tenemos del oro, resulta imposible que podamos conocer con certeza la verdad de dicha proposición, «todo oro es estable».

[33] Terencio, *Eunuco*, (versos 17-18 del Acto I, Escena I; versos 62-63 de la ed. Marouzeau): «No harás más de lo que harías si actuases guiado por una razón que desvariase.»

[34] Nudo en una caña de junco, proverbio latino, mencionado por Plauto en *Los Menecmos*, v. 247.

Teófilo.—Sabemos casi con tanta certeza que el cuerpo más pesado de todos cuantos conocemos aquí abajo es estable como sabemos con certeza que mañana saldrá el sol. La base es que lo hemos experimentado cien mil veces, y es una certeza experimental y de hecho, aunque no conozcamos la relación de la estabilidad con las restantes cualidades de dicho cuerpo. Por lo demás tampoco se deben oponer dos cosas que concuerdan y que acaban siendo lo mismo. Cuando yo pienso en un cuerpo que al mismo tiempo es amarillo, fusible y resistente al crisol, pienso en un cuerpo cuya esencia específica, aunque sea desconocida en su interior, hace que dichas cualidades emanen de su propio fondo, y se da a conocer por ellas, aunque sea confusamente. No veo nada malo en ello, ni nada que merezca ser atacado y vuelto a atacar con tanta insistencia.

(* 10) *Filaletes.*—A mí me basta por ahora con que ese conocimiento de la estabilidad del más pesado de los cuerpos no nos sea conocida en base a la adecuación o inadecuación de las ideas. Y pienso para mí que entre las cualidades segundas de los cuerpos y las potencias que a ellas se refieren, no podrían encontrarse dos cuya coexistencia necesaria o cuya incompatibilidad pudieran ser conocidas con seguridad, fuera ya de las cualidades que pertenecen a un mismo sentido y se excluyen necesariamente la una a la otra, como cuando se puede afirmar que lo que es blanco no es negro.

Teófilo.—Yo pienso, sin embargo, que quizá podrían encontrarse; por ejemplo, todo cuerpo palpable (o que puede ser sentido mediante el tacto) es visible. Todo cuerpo duro hace ruido, cuando se le golpea en el aire. Los tonos de las cuerdas o de los hilos están en razón subdoble de los pesos que provocan que estén en tensión. También es verdad que lo que pedís sólo es posible en el caso de ideas distintas, al lado de ideas sensitivas confusas.

(* 11) *Filaletes.*—No debemos imaginarnos siempre que los cuerpos tienen sus cualidades por sí mismos, independientemente de cualquier otra cosa. Una pieza de oro, separada de la impresión y de la influencia de cualquier otro cuerpo, perdería en seguida su color amarillo y su pesadez; quizá también se haga desmenuzable y pierda su maleabilidad. Se sabe que los vegetales y los animales

dependen de la tierra, del aire y del sol; ¿quién sabe si las estrellas fijas muy alejadas no tienen también influencia sobre nosotros?

Teófilo.—Esta observación es adecuada, y cuando la contextura de determinados cuerpos nos sea conocida, podremos juzgar sus efectos sin conocer el interior de los que les afectan y les atraviesan.

(* 13) *Filaletes.*—Sin embargo, nuestro juicio puede ir más lejos que nuestro conocimiento, pues personas dedicadas a hacer observaciones pueden llegar muy adelante, y por medio de probabilidades establecidas a partir de una observación exacta y de algunas apariencias juntadas a propósito, pueden frecuentemente hacer conjeturas acertadas sobre lo que la experiencia todavía no les ha descubierto: pero esto no es más que conjeturar.

Teófilo.—Mas si la experiencia justifica de una manera constante estas deducciones, ¿no encontráis que por ese medio podemos llegar a conseguir proposiciones ciertas? Ciertas, digo, al menos en tanto nos aseguran, por ejemplo, que el más pesado de los cuerpos es estable, y que el siguiente menos pesado es volátil; pues me parece que la *certidumbre (moral,* se entiende, o *física)* de dichas proposiciones, que han sido establecidas exclusivamente a partir de la experiencia y no por el análisis y el encadenamiento de ideas, está suficientemente admitida entre nosotros, y con razón, aunque no su *necesidad* (o certidumbre *metafísica).*

Capítulo VII

SOBRE LAS PROPOSICIONES DENOMINADAS MAXIMAS O AXIOMAS

(* 1) *Filaletes.*—Existe un tipo de proposiciones que, bajo el nombre de *máximas* o *axiomas,* son consideradas como los *principios* de las ciencias, y en vista de que son *evidentes por sí mismas,* todo el mundo se ha acostumbrado a llamarlas *innatas,* sin que nadie haya intentado, *que yo sepa,* hacer ver la razón y el fundamento de su extrema claridad, que nos obliga, por así decirlo, a darles nuestro asentimiento. Sin embargo, no resulta inútil introducirnos en dicha investigación, y ver si esta evidencia sólo les es propia a estas proposiciones, como asimismo examinar hasta qué punto contribuyen a nuestros restantes conocimientos.

Teófilo.—Esta indagación es muy útil e incluso muy importante. Pero no debéis figuraros que haya estado completamente abandonada. En cientos de lugares encontraréis que los filósofos de la Escuela dijeron que esas proposiciones son evidentes *ex terminis,* en cuanto se entiendan sus términos, de modo que estaban persuadidos de que la fuerza de la convicción se fundamentaba en la inteligencia de los términos, es decir, en la relación entre sus ideas.

Pero los geómetras han hecho mucho más, pues han intentado demostrarlos a continuación. Proclo atribuye a Tales de Mileto, uno de los geómetras conocidos más antiguos, el haber querido demostrar proposiciones que posteriormente Euclides consideró como evidentes [35]. Se cuenta que Apolonio demostró otros axiomas [36], y Proclo a su vez también lo hace. El difunto Roberval, cuando era octogenario aproximadamente, tenía el proyecto de publicar unos nuevos *Elementos de geometría*, de los cuales creo que ya os he hablado [37]. Pudiera ser que los nuevos *Elementos* de Arnauld, que tanto escándalo producían en aquella época, hayan contribuido a ello [38]. Mostró algo de los mismos en la Academia real de ciencias, y algunos encontraron la ocasión de poner objeciones contra el hecho de que al suponer el axioma según el cual *si a dos magnitudes iguales se les suman magnitudes iguales, los resultados continúan siendo iguales*, a continuación demostrase este otro, que es de evidencia similar, según el cual *si a dos magnitudes iguales les quitamos magnitudes iguales, los resultados son iguales.* Decían que debía dar por supuestos los dos, o demostrarlos ambos. Pero yo no era de esa opinión, y pensaba que el haber disminuido los axiomas era otro tanto ganado. Y no hay duda de que la adición es anterior a la sustracción, y más simple, porque los dos términos son utilizados en la adición de la misma forma, lo cual no sucede en la sustracción. Arnauld hacía lo contrario que Roberval: daba por supuestas todavía más cosas que Euclides. Por lo que respecta a las *máximas*, a veces se las considera como proposiciones ya establecidas, sean evidentes o no. Esto podrá ser bueno para los principiantes, a los cuales la escrupulosidad les frena, pero cuando se trata de constituir la ciencia, es otra cosa. Así es como se les toma frecuentemente en la moral, e incluso los lógicos así lo hacen en sus tópicos,

---

[35] Proclo, en su Comentario al primer libro de los *Elementos de Euclides* (edición Friedlein (1873), pág. 157), refiere que Tales intentó dar una demostración de que un diámetro divide a un círculo en dos partes iguales. Dicha proposición está en la Definición 17 del Libro I de los *Elementos de Euclides.*

[36] Ver nota [62] del libro I.

[37] Leibniz ya había mencionado esto en el libro I: véase la nota [61].

[38] Antoine ARNAULD (1612-1694), célebre autor de *La logique ou l'art de penser* (1662), en colaboración con Pierre Nicole: a dicha obra se le conoce con el nombre de Lógica de Port-Royal, y es un compendio de la lógica cartesiana. Escribió también unos *Nuevos elementos de geometría* (1667). Ver Axioma XVIII, pág. 5 de la ed. de 1667.

donde abundan, aunque una parte de ellas sean bastante vagas y oscuras. Por lo demás, ya hace mucho tiempo que dije públicamente y en particular que sería importante demostrar todos nuestros axiomas secundarios, que son utilizados de ordinario, reduciéndolos a los *axiomas primitivos* o inmediatos e indemostrables, que son lo que últimamente denominaba las *idénticas*, como también lo he hecho en otras partes.

(* 2) *Filaletes.*—El conocimiento es *idéntico por sí mismo* cuando la adecuación o inadecuación de las ideas es percibida de inmediato. (* 3) Pero existen verdades, que no son reconocidas como axiomas, y que no son menos evidentes en sí mismas. Veamos si las cuatro especies de adecuación de las cuales hemos hablado no hace mucho (cap. 1, * 3 y cap. 3, * 7), a saber la identidad, la conexión, la relación y la existencia real, nos proporcionan algunas. (* 4) En cuanto a la *identidad* o la *diversidad*, existen tantas proposiciones evidentes como ideas distintas poseemos, pues podemos negar la una respecto a la otra, como al decir que *el hombre no es un caballo, el rojo no es azul.* Además, igual de evidente es decir que *lo que es, es,* como decir *un hombre es un hombre.*

Teófilo.—Es verdad, y ya he indicado que igual de evidente es decir *ectéticamente* en particular A es A que decir en general *se es lo que se es.* Pero como también he hecho notar, no siempre resulta evidente negar los sujetos de ideas diferentes unas de otras; como si alguien quisiera decir que *el trilátero* (o lo que tiene tres lados) *no es un triángulo,* porque efectivamente la trilateralidad no es la triangularidad; del mismo modo, si alguien hubiera dicho que *las perlas de Slusius* (de las cuales ya os he hablado antes) *no son las líneas de la parábola cúbica,* se habría equivocado, y, sin embargo, a muchas personas eso les hubiera parecido evidente. El difunto señor Hardy [39], consejero del Chatelet de París, eminente geómetra y orientalista, y muy versado en los geómetras antiguos, que publicó el comentario de Marinus [40] sobre los *Data* de Euclides, estaba tan conven-

[39] Las *Perlas* de SLUSIUS ya han sido mencionadas en el libro III, cap. 10, * 21. HARDY publicó en 1625 los *Data Euclidis;* Leibniz le elogia en Dutens V, 616.

[40] MARINUS fue uno de los discípulos de Proclo, y escribió una *Protheoria* o introducción a los *Data* de Euclides. En cuanto a Serenus de Antinoa, fue también matemático, y vivió en el III-IV de nuestra época: escribió sobre las secciones del cilindro y el cono.

cido de que la sección oblicua del cono, a la cual se le denomina elipse, es diferente de la sección oblicua del cilindro, que la demostración de Serenus le parecía paralogística, y no logré nada de él con mis exhortaciones; claro que cuando le vi tenía más o menos la edad de Roberval, y yo era muy joven, diferencia que no podía hacerme particularmente persuasivo ante él, aunque por otra parte me sentí muy bien con él. Este ejemplo puede mostrarnos de pasada lo que puede la prevención incluso en las personas sabias, como efectivamente él lo era, y en las cartas de Descartes se habla de él con gran estima. Lo he mencionado solamente para mostrar cuánto puede engañarse uno al negar una idea de otro, en las ocasiones en que no se ha profundizado lo bastante donde habría que haberlo hecho.

(* 5) *Filaletes.*—Relativas a la *conexión* o *coexistencia* poseemos muy pocas proposiciones evidentes por sí mismas; no obstante las hay, y parece ser que '*dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar*' es una proposición evidente por sí misma.

Teófilo.—Como ya indiqué, muchos cristianos os lo discuten, e incluso Aristóteles y los que siguiéndole admiten condensaciones reales y precisas, que reducen a un mismo cuerpo entero a un lugar más pequeño del que ocupaba anteriormente, y que, como el difunto señor Comenius[41] en un libro a propósito de ello, pretenden echar abajo la filosofía moderna por medio del experimento del arcabuz de viento, todos ellos tampoco están de acuerdo con vos. Si consideráis al cuerpo como una masa impenetrable, vuestro enunciado será verdadero, porque prácticamente será idéntico; pero se os negará que el cuerpo real sea así. Al menos cabe decir que Dios puede hacerlo de otra manera, de manera que dicha impenetrabilidad sólo será admitida como conforme al orden natural que Dios estableció y del cual la experiencia nos asegura, aunque por otra parte haya que reconocer que también es muy conforme a la razón.

(* 6) *Filaletes.*—En cuanto a las *relaciones* de los modos, los matemáticos han fundado varios axiomas en la relación

[41] Juan Amos COMENIUS (1592-1670), también llamado Komensky, fue un teólogo y pedagogo checo. Escribió *Didactica Magna*, *Via lucis* (1668) y *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*, (1633), a cuyo capítulo 3 alude Leibniz.

de igualdad únicamente, como ese que acabáis de mencionar, que si quitamos cosas iguales de cosas iguales el resto sigue siendo igual. Pero creo que no resulta menos evidente que *uno y uno son dos,* y que si de cinco dedos de una mano quitais dos, y de los cinco de la otra también dos, el número de dedos que quedan seguirá siendo igual.

Teófilo.—Que uno y uno son dos no es propiamente una verdad sino la definición de *dos.* Aunque por supuesto tiene de cierto y evidente el hecho de que es la definición de una cosa posible. Por lo que respecta al axioma de Euclides, aplicado a los dedos de la mano, os concedo que es igual de fácil concebir lo que decís sobre los dedos que verlo en A y B; pero para no hacer constantemente lo mismo, lo representamos en general, y a partir de ahí basta con ir haciendo subsunciones. De otra manera sería como si prefiriéramos calcular con números particulares en lugar de con reglas universales, lo cual significaría lograr menos cosas de las que son posibles. Más vale resolver el problema general de encontrar dos números cuya suma sea un número dado, y cuya diferencia sea asimismo otro número dado, que buscar únicamente dos números cuya suma sea 10 y cuya diferencia sea 6. Pues si en este segundo problema yo procedo según el álgebra numérica, combinada con la especiosa[42], el cálculo sería así: Sea $a + b = 10$, y $a - b = 6$; entonces añadiendo a la vez el segundo miembro al segundo miembro, y el primero al primero, la igualdad se transforma en $a + b + a - b = 10 + 6$, es decir, puesto que $+ b$ y $- b$ se anulan, en $2a = 16$ *ó* $a = 8$. Y restando el segundo miembro al segundo y el primero al primero (ya que quitar $a - b$ es como añadir $- a + b$), consigo que quede $a + b - a + b = 10 - 6$, es decir $2b = 4$ *ó* $b = 2$. Con esto habré llegado a tener los a y b que me eran pedidos, que son *8* y *2*, los cuales satisfacen el problema, es decir, su suma es *10* y su diferencia es *6;* pero con eso no he obtenido un método general para los demás números que quisiéramos poner en lugar de *10* y *6*, método que no obstante yo podría haber obtenido con la misma facilidad que esos dos números *8* y *2*, poniendo χ y ν en lugar de

[42] VIETA (1540-1603) fue uno de los creadores del álgebra moderna, a partir de su descubrimiento del álgebra especiosa, cuya base fundamental consistió en generalizar los números, designándolos mediante letras. Véase por ejemplo el *De recognitione aequatione,* pág. 84-161 de las *Opera Mathematica,* 1646.

los números *10* y *2*. Pues procediendo igual que antes, pondríamos.

$$a + b + a - b = \chi + v$$

es decir $2a = \chi + v$ o bien $a = \frac{1}{2}(\chi + v)$

y asimismo $a + b - a + b = \chi - v$

es decir $2b = \chi - v$ o bien $b = \frac{1}{2}(\chi - v)$

Y este cálculo nos proporciona un teorema o *canon* general, que cuando se piden dos números cuya suma y diferencia están dadas, no hay más que tomar para el mayor de dichos números la mitad de la suma formada por la suma y la diferencia dadas, y para el más pequeño de los números pedidos, la mitad de la diferencia entre la suma y la diferencia dadas. Se ve también que hubiera podido prescindir de las letras si hubiese tratado a los números como a letras, es decir si, en lugar de poner $2a = 16$ y $2b = 4$, hubiera escrito $2a = 10 + 6$ y $2b = 20 - 6$, lo cual nos hubiera dado, $a = \frac{1}{2}(10 + 6)$ y $b = \frac{1}{2}(10 - 6)$. Así, en el propio cálculo particular hubiera tenido el cálculo general, considerando los datos 10 y 6 como números generales, como si fueran letras χ y v; con lo cual tendremos una verdad o método más general. Tomando de nuevo esos caracteres 10 y 6 por los números que de ordinario significan, tendré un ejemplo sensible, que además puede servir como comprobación. Y así como Vieta sustituyó los números por letras para tener una mayor generalidad, yo he pretendido volver a introducir los caracteres de los números en el álgebra especiosa misma, puesto que son mucho más adecuados que las letras. En los grandes cálculos esto es de mucha utilidad, para evitar los errores, y también para poder hacer comprobaciones, tales como la prueba del 9 a la mitad de la cuenta, sin necesidad de esperar el resultado, lo cual es posible cuando hay números en lugar de letras; lo cual casi siempre puede hacerse, cuando se utilizan los números como indicativos en las posiciones, de manera que las suposiciones resulten ser verdaderas en lo particular; ello aparte de la utilidad que

hay en ver relaciones y órdenes, lo cual las letras por sí solas no siempre permiten que el espíritu los desentrañe con tanta facilidad, como ya mostré en otra parte, cuando encontré que una buena *característica* es una de las ayudas más grandes de que pueda disponer el espíritu humano.

(* 7) *Filaletes.*—En cuanto a la *existencia real* que había clasificado como la cuarta especie de adecuación que es posible señalar en las ideas, no puede proporcionarnos ningún axioma, pues ni siquiera poseemos un conocimiento demostrativo respecto de los seres que existen fuera de nosotros, con exclusión de Dios.

Teófilo.—Siempre se puede afirmar que la proposición *«yo existo»* es plenamente evidente, por ser una proposición que no puede ser demostrada a partir de otra, o bien una *verdad inmediata.* Y decir *«pienso, luego existo»* no supone propiamente demostrar la existencia partiendo del pensamiento, puesto que pensar y ser pensante son la misma cosa, y decir *«soy pensante»* ya es decir *«soy».* Sin embargo, esta proposición la podéis excluir de los axiomas con cierta razón, ya que se trata de una proposición de hecho, basada en una experiencia inmediata, y no es una proposición necesaria, cuya necesidad sea palpable en la adecuación inmediata de las ideas. Por el contrario, sólo Dios puede ver cómo esos dos términos, *yo* y la *existencia,* se encadenan entre sí, es decir por qué yo existo. Mas si como axioma tomamos con mayor generalidad cualquier verdad inmediata o *no demostrable,* se puede decir que la proposición *«existo»* es un axioma, y en cualquier caso se puede estar seguro de que es una *verdad primitiva,* o bien *unum ex primis cognitis inter terminos complexos* [43], es decir que es una de las primeras enunciaciones conocidas, entendido esto en el orden natural de nuestros conocimientos, pues pudiera ser que un hombre nunca hubiera pensado en formar esta proposición, que sin embargo le es innata.

(* 8) *Filaletes.*—Siempre había creído que los axiomas tienen poca influencia sobre las restantes partes de nuestro conocimiento. Pero me habéis desengañado de ello, puesto que habéis encontrado un uso importante incluso para las idénticas. Soportad, no obstante, que os vuelva a presentar lo que había pensado antes sobre este punto, pues vuestras

[43] Uno de los primeros conocidos entre los términos complejos.

aclaraciones podrán servir para apartar a otros de su error. (* 8) Constituye una regla célebre en las escuelas que todo razonamiento surge de cosas ya conocidas y admitidas, *ex praecognitis et praeconcessis.* Esta regla parece contemplar a esas máximas como verdades conocidas por el espíritu antes que las demás, y a las restantes partes de nuestro conocimiento como verdades que dependen de los axiomas. (* 9) Creía haber demostrado (libro I, cap. 1) que dichos axiomas no son los primeros que conocemos, porque el niño sabe mucho antes que la vara que le enseño no es el azúcar que ha saboreado mucho antes que cualquier axioma que os guste. Pero vos habéis distinguido entre los conocimientos singulares o experiencias de los hechos y entre los principios de un conocimiento universal y necesario (para el cual reconozco que hay que recurrir a los axiomas), como también entre el orden accidental y el natural.

Teófilo.—También había añadido que en el orden natural es anterior afirmar que una cosa es lo que es que decir que no es otra cosa; aquí no se trata de la historia de nuestros descubrimientos, que es diferente en los diversos hombres, sino de la relación y orden natural entre las verdades, que siempre es el mismo. Pero vuestra observación, a saber que lo que el niño ve no es más que un hecho, precisa una mayor reflexión, pues las experiencias de los sentidos no proporcionan verdades absolutamente seguras (como vos mismo habéis indicado no hace mucho tiempo), ni que estén exentas por completo del peligro de lo ilusorio. Si se me permite hacer hipótesis metafísicamente posibles, el azúcar podría transformarse en vara de una manera imperceptible, para castigar a los niños cuando han sido malos, al igual que el agua se transforma en vino según nosotros en la víspera de Navidad, para recompensarle si ha sido bueno. Pero el dolor (diríais) de la vara nunca será igual al placer que proporciona el azúcar. Respondo que el niño tardará en darse cuenta de esto mediante una proposición expresa como en captar el axioma de que no puede decirse en verdad que lo que es al mismo tiempo no es, aunque pueda apercibirse de la diferencia entre placer y dolor, así como de la diferencia entre apercibir y no apercibir.

(* 10) *Filaletes.*—He aquí no obstante multitud de verdades diferentes que son tan evidentes por sí mismas como

esas máximas. Por ejemplo, el que *uno y dos son tres* es una proposición igual de evidente que el axioma que dice que *el todo es igual a todas sus partes consideradas conjuntamente.*

Teófilo.—Parecéis haber olvidado cómo os hice ver más de una vez que decir *uno y dos son tres* no es más que la definición del término *tres,* de manera que decir que uno y dos es *igual a tres,* es decir que una cosa es igual a sí misma. Por lo que respecta al axioma de que el *todo es igual a todas sus partes consideradas conjuntamente,* Euclides no lo utiliza expresamente. Dicho axioma necesita asimismo ser restringido, pues hay que añadir que esas partes no deben de tener entre sí parte común, pues 7 y 8 son partes de 12, pero juntas componen una cantidad mayor que 12. El busto y el tronco considerados conjuntamente son más que el hombre, por cuanto el tórax les es común a ambos. En cambio Euclides dice que *el todo es mayor que la parte,* lo cual no resulta dudoso. Y decir que el cuerpo es mayor que el tronco sólo difiere del axioma de Euclides en que dicho axioma se limita expresamente a lo que hace falta, pero al ejemplificarlo y revestirlo con cuerpos, conseguimos que lo inteligible se transforme en sensible, pues, efectivamente, decir que *tal* todo es mayor que *tal* de sus partes, es la misma proposición que la de un todo es mayor que su parte, pero con sus rasgos provistos de alguna iluminación o adición: es como el que dice AB dice A. Por tanto no conviene que opongamos aquí el axioma y el ejemplo como verdades diferentes al respecto, sino que debemos más bien considerar al axioma como incorporado en el ejemplo, y haciendo verdadero a dicho ejemplo. Otra cosa sucede cuando la evidencia no es palpable en el propio ejemplo, y la afirmación del ejemplo es una consecuencia y no ya sólo una *subsunción* de la proposición universal, como también puede suceder respecto a los axiomas.

Filaletes.—Nuestro sabio autor dice en este punto: Me gustaría preguntar a los que pretenden que todo conocimiento que no sea de hecho depende de los principios generales, innatos y evidentes por sí mismos, ¿de qué principio precisan para probar que *dos y dos son cuatro?* Pues según él la verdad de este tipo de proposiciones es sabida sin ninguna demostración. ¿Qué decís al respecto?

Teófilo.—Digo que en este punto os esperaba bien preparado. Supuesto que *cuatro* significa tres y uno, el que dos

y dos son cuatro no constituye una verdad completamente inmediata. Es posible demostrarla, y he aquí la manera:

Definiciones:

1/. *Dos* es uno y uno.
2/. *Tres* es dos y uno.
3/. *Cuatro* es tres y uno.

Axioma: Poniendo cosas iguales una en lugar de la otra, la igualdad se mantiene.

Demostración:

2 y 2 es 2 y 1 y 1 (por la def. 1) . . . . $2 + \underbrace{2}$

2 y 1 y 1 es 3 y 1 (por la def. 2) . . . . $\underbrace{2 + 1} + 1$

3 y 1 es 4 (por la def. 3) . . . . $\underbrace{3 + 1}$

4

Luego en virtud del axioma, 2 y 2 es 4, como había que demostrar.
En lugar de decir que 2 y 2 es 2 y 1 y 1, podía haber puesto que 2 y 2 es igual a 2 y 1 y 1, y así con todo lo demás. Pero también se puede darlo por entendido en todos los pasos, para hacerlo con más rapidez; y ello en virtud de otro axioma que lleva consigo que una cosa es igual a sí misma, o que lo que es lo mismo es igual.

Filaletes.—Esta demostración, aunque no sea muy necesaria referida a su conclusión, demasiado conocida, sirve para mostrar cómo las verdades dependen de las definiciones y de los axiomas. De modo que preveo lo que vais a contestar a diversas objeciones que se han hecho contra el uso de los axiomas. Se objeta que existirán una innumerable cantidad de principios, pero eso es porque se cuenta como principios los corolarios que se deducen de las definiciones con el auxilio de algún axioma. Y como las definiciones o ideas son innumerables, en ese sentido también los principios lo serán, incluso dando por supuesto, con vos, que los principios indemostrables son los axiomas idénticos. Asimismo se convierten en innumerables mediante la ejemplificación, pero en el fondo se puede ver

que A es A y B es B son un mismo principio revestido de manera diferente.

Teófilo.—La diferencia que hay entre los grados de evidencia hace además que yo no conceda a vuestro célebre autor que todas esas verdades, a las que se les llama *principios*, y que son consideradas como evidentes por sí mismas, porque están muy próximas a los primeros axiomas indemostrables, sean absolutamente independientes e incapaces de admitir unas de otras ninguna explicación o prueba. Pues en efecto, siempre resulta posible reducirlas a los propios axiomas, o a otras verdades más próximas a los axiomas, como acabamos de ver respecto a la verdad de que dos y dos son cuatro. Y acabo de referiros cómo Roberval disminuía el número de axiomas de Euclides, reduciendo a veces unos a otros.

(* 11) *Filaletes.*—Este prudente escritor que ha servido de ocasión para nuestras conversaciones reconoce que las máximas tienen su utilidad, pero cree que son más bien para tapar la boca a los obstinados que para hacer ciencia. Me gustaría mucho, dice, que se me mostrase alguna de esas ciencias edificadas sobre los axiomas generales de la cual no se pudiese mostrar que se sostiene igual de bien sin los axiomas.

Teófilo.—La geometría es sin duda una de esas ciencias. Euclides utiliza expresamente los axiomas en las demostraciones, y el axioma siguiente: *dos magnitudes homogéneas son iguales cuando una no es ni más grande ni más pequeña que la otra*, constituye el fundamento de las demostraciones de Euclides y de Arquímedes sobre la magnitud de las curvilíneas [44]. Arquímedes utilizó axiomas de Euclides que no le eran necesarios, por ejemplo, que de dos líneas cada una de las cuales tiene la concavidad por el mismo lado, la que engloba a la otra es la mayor. En geometría tampoco se puede prescindir de los axiomas *idénticos*, como, por ejem-

[44] Este axioma, el 5.º del libro I de los Elementos, es el fundamento del método de exhaución de Eudoxio, mediante el cual los griegos llevaron a cabo casi todas las cuadraturas de curvas y superficies que hicieron. Se basa en una doble demostración de absurdo; en la primera, la suposición de que la figura curvilínea medida tuviera una magnitud mayor (en la segunda menor) que una figura medible mediante el cuadrado, conduciría a un absurdo. Tras esta doble demostración, el axioma anterior permitía sacar la conclusión de que la medida de la figura curvilínea era precisamente igual a la de la figura medible por el cuadrado. Véase ARQUÍMEDES, *De la esfera y el cilindro*, Hipótesis III.

plo, del principio de contradicción o de las demostraciones que llevan al absurdo. Y en cuanto a los demás axiomas, que son demostrables a partir de éstos, absolutamente hablando podríamos prescindir de ellos, y sacar las conclusiones directamente de los idénticos y de las definiciones; pero la prolijidad de las demostraciones, y las repeticiones sin fin en que entonces caeríamos provocarían una horrible confusión, si siempre hubiera que comenzar *ab ovo;* mientras que suponiendo las proposiciones intermedias, ya demostradas, podemos continuar más adelante con facilidad. Esta suposición de las verdades ya conocidas es útil sobre todo en lo referente a los axiomas, pues éstos surgen tan frecuentemente que los geómetras se ven obligados a usarlos constantemente sin mencionarlos; de manera que sería una equivocación pensar que no están sólo porque no se les ve siempre citados al margen.

Filaletes.—Pero el ejemplo de la teología supone una objeción. Según nuestro autor, el conocimiento de nuestra sagrada religión nos ha llegado a partir de la revelación, y sin ese auxilio las máximas no hubieran sido capaces de hacérnosla conocer. La luz nos viene, pues, de las cosas mismas, o de manera inmediata de la infalible *veracidad* de Dios.

Teófilo.—Es como si se dijese: la medicina está basada en la experiencia, luego la razón no sirve en ella para nada. La teología cristiana, que es la verdadera medicina de las almas, está basada en la revelación, la cual se correspondería con la experiencia; pero para llegar a formar un cuerpo completo hay que añadirle la teología natural, que surge de los axiomas de la razón eterna. Ese mismo principio de que *la veracidad es un atributo de Dios*, en el cual reconocéis que se funda la certidumbre de la revelación, ¿no es una máxima que depende de la teología natural?

Filaletes.—Nuestro autor quiere que se distinga entre el medio de adquirir el conocimiento y el medio para enseñarlo, o bien entre enseñar y comunicar. Desde que se erigieron las escuelas y aparecieron profesores para enseñar las ciencias que otros habían inventado, esos profesores se han servido de las máximas para infundir las ciencias en el espíritu de sus alumnos, y para convencerles por medio de los axiomas de algunas verdades particulares; pero en cambio fueron las verdades particulares las que sirvieron a los

primeros inventores para encontrar la verdad, sin las máximas generales.

Teófilo.—Me hubiera gustado que ese pretendido procedimiento hubiera sido justificado mediante ejemplos de algunas verdades particulares. Pues considerando bien las cosas, nunca se encontrará que ha sido puesto en práctica en la constitución de las ciencias. Si el inventor no encuentra más que una verdad particular, entonces no es inventor sino a medias. Si Pitágoras hubiera observado tan sólo que el triángulo cuyos lados eran 3, 4 y 5 verificaba la propiedad de que el cuadrado de la hipotenusa era igual a la suma de los cuadrados de los lados (es decir, que 9 + 16 son 25), ¿habría sido por eso el inventor de esa gran verdad, que comprende a todos los triángulos rectángulos, y que ha pasado a ser una máxima para los geómetras? Es verdad que a veces un ejemplo, considerado por casualidad, sirve de ocasión a un hombre ingenioso para darse cuenta de que puede buscar una verdad general, pero con mucha frecuencia el encontrarla constituye por sí mismo todo un problema; aparte de que esta vía para la invención no es ni la mejor ni la más utilizada por los que proceden con orden y método, los cuales sólo la utilizan en las ocasiones en que métodos mejores no resultan suficientes. Algunos han llegado a creer que Arquímedes encontró la cuadratura de la parábola pesando un pedazo de madera tallado parabólicamente, y que este experimento particular le llevó a encontrar la verdad general; pero quienes conocen la penetración de ese gran hombre saben bien que no tenía necesidad de una ayuda así. Además, aunque esta vía empírica de las verdades particulares hubiera sido la ocasión para todos los descubrimientos, tampoco hubiera sido suficiente para comunicarlos a los demás; y los propios inventores han estado entusiasmados al observar las máximas y las verdades generales cuando han conseguido llegar a ellas, pues de otra forma sus invenciones hubieran sido muy imperfectas. Todo lo que se puede atribuir, por tanto, a las escuelas y a los profesores es haber recopilado y clasificado las máximas y las demás verdades generales: y ojalá que Dios hubiera querido que esto se hubiera hecho todavía más, y con más cuidado y selección, pues entonces las ciencias no estarían tan disipadas y embrolladas. Por lo demás, reconozco que a menudo existe diferencia entre el

método que se emplea para enseñar las ciencias y el que permitió encontrarlas, pero no es esto de lo que se trata. En ocasiones, como ya he indicado, el azar ha proporcionado ocasión a los descubrimientos. Si dichas ocasiones hubiesen sido tenidas en cuenta y su recuerdo hubiese sido conservado para la humanidad (lo cual hubiera resultado muy útil), esos detalles hubieran formado una parte muy considerable de la historia de las artes, pero no hubieran sido adecuados para llegar a constituirlos en sistemas. Algunas veces también los descubridores han procedido racionalmente, en verdad, pero por medio de grandes rodeos. Pienso que en ocasiones de importancia, los autores hubieran hecho un servicio muy grande al público si hubiesen querido indicar sinceramente en sus escritos las señales de sus tentativas; pero si el sistema de la ciencia hubiera que fabricarlo sobre ese basamento, sería como si en una casa acabada se quisiera conservar todo el instrumental que había necesitado el arquitecto para edificarla. Los métodos buenos de la enseñanza siempre han de ser tales que la ciencia habría podido ser descubierta con facilidad siguiendo dicho camino; y, por tanto, si no se trata de ciencias empíricas, es decir, si las verdades son enseñadas mediante sus razones o por pruebas deducidas de las ideas, eso siempre se hará por medio de axiomas, teoremas, proposiciones canónicas y demás proposiciones generales. Otra cosa sucede cuando las verdades son *aforismos*, como los de Hipócrates, es decir, verdades de hecho o generales, o cuando menos verdaderas con mucha frecuencia, aprendidas por observación o fundadas en experiencias, y para las cuales no se tienen razones suficientemente convincentes. Pero no es de esto de lo que aquí se trata, porque dichas verdades no son conocidas mediante la relación entre las ideas.

Filaletes.—Veamos la manera por la cual nuestro ingenioso autor piensa que fue introducida la necesidad de las máximas. Como las escuelas establecieron la *disputa* como piedra de toque para la habilidad de las personas, adjudicaban la victoria al que se mantenía en el campo de batalla y hablaba el último; pero para tener medios de convencer a los recalcitrantes, había que establecer las máximas.

Teófilo.—Las escuelas de filosofía sin duda que hubieran hecho mejor uniendo la teoría con la práctica, como hacen

las escuelas de medicina, química y matemáticas; y conceder el premio a aquel que lo hubiera hecho mejor, sobre todo en moral, y no ya al que mejor hubiera hablado. Sin embargo, como hay materias en las cuales el discurso mismo es un efecto, e incluso el único efecto y la obra maestra que puede dar a conocer el ingenio de un hombre, como en las materias metafísicas, en algunas ocasiones se tuvo razón al juzgar sobre el ingenio de las personas en función del éxito que hayan tenido en las controversias. Es sabido asimismo que al comienzo de la Reforma los protestantes invitaron a sus adversarios a acudir a coloquios y disputas, y a veces el éxito que obtuvieron en esas disputas llevó al público a inclinarse por la Reforma. Es sabido también el poder que, en un Consejo de Estado y de guerra, o en una sala de justicia, o en una consulta médica, o incluso en una conversación, posee el arte de hablar y de dar brillantez y fuerza a los argumentos, es decir, si se puede denominar así, el arte de disputar. En dichas coyunturas nos vemos obligados a recurrir a dicho medio, y a contentarnos con palabras en lugar de con hechos, por la simple razón de que suele tratarse de acontecimientos o hechos futuros, para los cuales resultaría demasiado tardío intentar buscar la causa a partir del efecto. Así, el arte de disputar o de combatir con argumentos (en lo cual incluyo las alegaciones a autoridades y los ejemplos) es muy grande y muy importante; pero por desgracia está muy poco reglamentado, y es por eso que a menudo no se llega a concluir nada, o se concluye desacertadamente. Más de una vez he tenido el proyecto de hacer observaciones sobre los coloquios de los teólogos cuya recensión poseemos, para mostrar los defectos que pueden ser indicados en ellos, y los remedios que podrían aplicarse. En las consultas sobre negocios, si los que tienen un mayor poder no poseen un espíritu muy firme, la autoridad o la elocuencia prevalecen de ordinario cuando se enfrentan con la verdad. En una palabra, el arte de discutir y de disputar tendrían que ser rehechos por completo. La ventaja de hablar el último apenas si tiene importancia en las conversaciones libres, pues en los consejos los sufragios o votos van por orden, lo mismo si se comienza o si se termina por el último en rango. Es verdad que de ordinario le corresponde al presidente empezar y terminar, es decir, hacer las propuestas y sacar las conclu-

siones, pero concluye de acuerdo con la pluralidad de los votos. Y en las disputas académicas es el *examinando* o sustentante el que habla último, y casi siempre el campo de batalla acaba siendo suyo, de acuerdo con una costumbre muy arraigada. Se trata de probarle, pero no de confundirle; de otra forma sería comportarse como enemigos. Y para decir verdad, en dichas circunstancias apenas si interesa la verdad, del mismo modo que en una misma cátedra se sostienen tesis opuestas en ocasiones diferentes. Le enseñaron a Casaubon [45] la sala de la Sorbona, y le dijeron: He aquí un lugar en donde se ha disputado desde hace siglos; contestó: ¿y cuál ha sido la conclusión?

Filaletes.—No obstante se ha intentado impedir que la disputa se prolongue infinitamente, y hacer que hubiera un medio para decidir entre dos combatientes expertos por igual, con el fin de que no se convirtiese en una *sucesión infinita* de silogismos. Y el modo de hacerlo consistió en introducir determinadas proposiciones generales, la mayor parte evidentes por sí mismas, y que siendo de tal naturaleza que todos los hombres pudiesen admitirlas con entera aceptación, deberían ser consideradas como medidas generales de la verdad, y desempeñar el papel de *principios* (cuando los que disputaban no habían establecido otros), más allá de los cuales no se podía continuar, y a los cuales ambas partes estaban obligadas a atenerse. Así, como esas máximas recibieron el nombre de principios que no podían ser negados en la disputa y que daban por finalizada la cuestión, se les consideró *por error* (según mi autor) como la fuente de los conocimientos y los fundamentos de las ciencias.

Teófilo.—Quiera Dios que se usaran así en las disputas, y nada habrá que oponer a ello, pues por lo menos se decidiría algo. ¿Y qué cosa podría hacerse mejor que reducir la controversia, es decir, referir las verdades en discusión a verdades evidentes e indiscutibles? ¿no sería eso establecerlas en forma demostrativa? ¿Y quién podría dudar que esos principios que terminasen con las disputas y establecieran la verdad no serían al mismo tiempo las fuentes de los

[45] Isaac Casaubon (1559-1614) se hizo célebre por sus ediciones de autores clásicos: Estrabón, Aristóteles, Poliameo, Teofrasto, etc. Vivió en Ginebra hasta 1598, año en que fue presentado a Enrique IV, con vistas a ocuparse de la restauración de la universidad de París.

conocimientos? Pues con tal de que el razonamiento sea acertado, no importa que se haga calladamente en el propio gabinete o que se exponga públicamente en la cátedra. Y aunque esos principios fuesen más bien peticiones que axiomas, tomando las peticiones no como Euclides, sino como Aristóteles, es decir, como suposiciones que se quieren dar por aceptadas, en tanto llegue la ocasión de que sean demostradas, dichos principios siempre tendrían la función de que por su mediación todas las demás cuestiones se verían reducidas a un pequeño número de proposiciones. Así es que me sorprendo más que nadie al ver denostar una cosa que me parece digna de elogio, a causa de no sé qué prevención en la cual se ve claro por el ejemplo de vuestro autor que incluso los hombres más sabios pueden caer por falta de atención. Por desgracia en las disputas académicas sucede algo muy distinto. En lugar de establecer axiomas generales, se hace todo lo que se puede para debilitarlos mediante divisiones vanas y poco amplias, y además se complacen en utilizar ciertas reglas filosóficas, sobre las cuales se han llenado varios libros, pero que son muy poco seguras y determinadas, experimentando un gran placer en eludirlas mediante distinciones. Esto no es el modo de finalizar las disputas, sino de hacerlas infinitas y acabar cansando al adversario. Es como si se le llevase a un lugar oscuro, donde se reparten tortas por doquier sin que nadie pueda saber quién las dio. Este invento resulta admirable para los mantenedores *(examinandos)*, que se han comprometido a mantener ciertas tesis. Es como un escudo de Vulcano, que los hace invulnerables; o como el yelmo de Plutón, *Orci galea,* que les hace invisibles. Muy poco hábiles habrán de ser o mucha mala suerte tendrán que tener para que a pesar de todo eso se dejen atrapar. Es verdad que existen *reglas,* las cuales tienen *excepciones,* sobre todo en las materias en las que intervienen numerosas circunstancias, como es el caso de la jurisprudencia. Pero para garantizar su uso, es necesario que esas excepciones estén determinadas en número y sentido, en tanto ello sea posible: y entonces puede suceder a su vez que la excepción tenga *sub-excepciones,* es decir, sus *réplicas,* y que las réplicas tengan sus *dúplicas,* etc., pero a fin de cuentas siempre es necesario que todas esas excepciones y sub-excepciones, bien determinadas, completen junto con la regla la univer-

salidad. La jurisprudencia proporciona ejemplos muy notables de esto. Pero si estas especies de reglas, cargadas de excepciones y sub-excepciones, debieran tener parte en las disputas académicas, habría que disputar siempre con la pluma en la mano, haciendo algo así como un *protocolo* de lo que se dice en una y otra parte. Y eso resultaría tanto más necesario, por otra parte, si se discutiese constantemente en forma de diversos tipos de silogismos, combinados de vez en cuando con distinciones que harían confundirse a la mejor memoria del mundo. Mas nadie tiene cuidado en hacer este esfuerzo, ni de llevar suficientemente adelante los *silogismos en su debida forma,* y recordarlos para descubrir la verdad cuando no haya nada que la recompense, y ni siquiera se podría hacerlo aunque se quisiera, a menos que las distinciones quedasen excluidas o al menos mejor reglamentadas.

Filaletes.—Sin embargo es verdad, como hace notar nuestro autor, que el método de la Escuela, cuando fue introducido en las conversaciones que tienen lugar fuera de las escuelas, con la finalidad de tapar la boca a los embrollones, ha producido malos efectos. Pues siempre que se tengan las ideas intermedias, se puede ver la relación siempre que ayuden a ello las máximas, y aun antes de que éstas hayan sido elaboradas, lo cual bastaría para las personas sinceras y tratables. Pero en vista de que el método de las escuelas ha autorizado y animado a los hombres a oponerse y a combatir incluso verdades evidentes, hasta que hayan sido obligados a contradecirse, o bien a contradecir principios establecidos de partida, no hay que asombrarse de que en la conversación ordinaria no se avergüencen de hacer lo que constituye un motivo de gloria y es considerado como virtud en las escuelas. El autor dice también que las personas razonables que haya por el resto del mundo, y que no hayan sido corrompidas por la educación, tendrán que hacer grandes esfuerzos para llegar a creer que un método así haya sido seguido jamás por personas que hacen profesión de amar la verdad y que pasan su vida estudiando la religión o la naturaleza. No examinaré aquí (continúa diciendo) hasta qué punto esta manera de instruir puede apartar al espíritu de los jóvenes del amor y de una búsqueda sincera de la verdad, o más bien hacerles dudar de si efectivamente existe alguna verdad en el mundo, o cuando

menos algo que merezca la pena de dedicarse a ello. Pero lo que yo creo firmemente, añade, es que en ninguna parte estas máximas han sido consideradas como los fundamentos de las ciencias y como ayudas importantes para avanzar en el conocimiento de las cosas, excepción hecha de los lugares que han admitido la filosofía peripatética en sus escuelas, en las cuales ha imperado durante varios siglos sin enseñar otra cosa al mundo más que el arte de disputar.

Teófilo.—Vuestro sabio autor pretende que las escuelas han llegado a formar las máximas por sí solas, y sin embargo quien lo hizo fue el instinto general y muy razonable del género humano. Podéis verlo por los proverbios, que son utilizados en todas las naciones, y que de ordinario no son sino máximas en las cuales el público se ha puesto de acuerdo. Cuando personas de juicio pronuncian algo contrario a la verdad, hay que hacerles la justicia de pensar que se trata más de un fallo en sus expresiones que en su manera de pensar: lo cual se confirma en el caso de vuestro autor, cuyos motivos de animosidad contra las máximas comienzo a entrever. En los discursos ordinarios, en los cuales no se trata en absoluto de ejercitarse como en las escuelas, el pretender haber sido convencido antes de darse por vencido es valerse de enredos; por otra parte, con la mayor frecuencia se es más benevolente suprimiendo las premisas mayores que se entienden, contentándose con entimemas, e incluso sin llegar a formar premisas a menudo basta con poner el simple *medius terminus* o la idea intermedia, pues el espíritu comprende suficientemente la relación sin que haya que expresarla. Y esto funciona cuando dicha relación es incontestable; pero me reconoceréis que frecuentemente se tiende a suponerla demasiado rápido, y de ello surgen paralogismos, de manera que muchas veces valdría más la pena tener en cuenta la seguridad al expresarse, en lugar de preferir la concisión y la elegancia. Sin embargo, la prevención de vuestro autor contra las máximas le hizo rechazar por completo su utilidad para el establecimiento de la verdad, y le llevó hasta el punto de hacerlas cómplices de los desórdenes en la conversación. Es cierto que los jóvenes que se han acostumbrado a los ejercicios académicos, en los cuales se suele estar un tanto excesivamente preocupado por ejercitarse y no lo bastante por sacar de dicho ejercicio el mayor fruto que

puede haber en él, que es el conocimiento, tienen dificultades para desenvolverse en el mundo. Y una de sus argucias consiste en no querer admitir la verdad más que cuando alguien se la ha hecho completamente palpable, aun cuando la *sinceridad* e incluso las *buenas maneras* les debieran obligar a no llegar a esos extremos, que les hacen ser incómodos y que se tenga mala opinión de ellos. Hay que reconocer que es un vicio que a menudo llega a impregnar a los hombres de letras. No obstante el error no consiste en pretender reducir las verdades a máximas, sino en querer hacerlo a destiempo y sin necesidad, pues el espíritu humano puede tener en cuenta muchas cosas de golpe, y pretender obligarle a detenerse en cada paso que da y a expresar todo lo que piensa supone incomodarle. Más o menos es como si al hacer la cuenta con un mercader o con la patrona, quisiéramos obligarle a contar todo con los dedos para estar más seguros. Para exigir eso, habría que ser un estúpido o un caprichoso. Vemos a veces que Petronio tuvo razón al decir *adolescentes in scholis stultissimos fieri* [46], es decir que los jóvenes se vuelven estúpidos e incluso imprudentes en los lugares que deberían de constituir escuelas de sabiduría; *corruptio optimi pessima* [47]. Pero con mucha mayor frecuencia se vuelven vanos, embrollones y embrollados, caprichosos, incómodos, y todo eso depende frecuentemente del humor de los maestros que tienen. Por lo demás encuentro que en la conversación hay faltas mucho mayores que la que consiste en exigir claridad, pues de ordinario se cae en el vicio opuesto, y no se da o no se pide lo suficiente. Si lo uno es incómodo, lo otro es lamentable y peligroso.

(* 12) *Filaletes.*—También el uso de las máximas lo es a veces, cuando son atribuidas a nociones falsas, vagas e inseguras, pues entonces las máximas sirven para confirmarnos en nuestros errores, e incluso para demostrar cosas contradictorias. Por ejemplo, aquel que con Descartes se haga a la idea de que el *cuerpo* es algo que sólo consiste en extensión, mediante la máxima '*lo que es, es*' podrá llegar a demostrar fácilmente que no existe vacío, es decir espacio sin cuerpos. Pues como conoce su propia idea, conoce que

---

[46] PETRONIO, *Satiricón* I.

[47] La corrupción de lo mejor es lo peor. Véase ARISTÓTELES, *Política* IV, 2, 1289 a 39.

es lo que es, y no otra idea; así, como cuerpo, extensión y espacio son tres palabras que significan una misma cosa, igual de verdadero es para él afirmar que el espacio es cuerpo como decir que el cuerpo es cuerpo. (* 13) Pero para quien cuerpo signifique algo extenso y sólido, será fácil concluir de la misma manera que el espacio no es cuerpo con la misma seguridad con que pueda ser cierta cualquier proposición que se demuestre a partir de la máxima: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.*

Teófilo.—El mal uso de las máximas no debe hacernos repudiar su utilización en general. Todas las verdades están sujetas a un inconveniente así, que juntándolas con falsedades se pueden sacar conclusiones falsas, o incluso contradictorias. Y en ese ejemplo apenas si se necesitan los axiomas idénticos a los cuales se les imputa ser causa del error y de la contradicción. Eso sería evidente si se redujesen a una consideración formal los argumentos de los que sacan la conclusión de que el espacio es cuerpo, o que el espacio no es cuerpo. En dicha deducción incluso hay algo que sale sobrando: el cuerpo es extenso y sólido, por tanto, la extensión, es decir, lo extenso, no es cuerpo, y la cosa extensa no es cosa corporal, pues ya he señalado que hay *expresiones superfluas* de las ideas, o que no multiplican las cosas, como si alguien dijese: Entiendo por *triquetrum* un triángulo trilátero, y de allí dedujese que todo trilátero no es un triángulo. Así un cartesiano podrá afirmar que la idea de lo extenso sólido es de esa misma naturaleza, es decir, que en ella hay cosas superfluas, y en efecto, considerando la extensión como algo sustancial, toda extensión será sólida o si no será corporal. Por lo que respecta al *vacío,* un cartesiano tendrá derecho a deducir de su idea o *apariencia de idea* que no existe, supuesto que su idea sea adecuada; pero acaso otro no tenga razón al concluir de inmediato a partir de su idea del vacío que puede existir; y aunque yo no sea de la opinión cartesiana, creo efectivamente que no existe, y encuentro que en este ejemplo se hace un mal uso no sólo de las *máximas,* sino también de las *ideas.*

(* 15) *Filaletes.*—Cuando menos parece que, hágase el uso que se quiera hacer de las máximas en las proposiciones verbales, éstas no nos pueden proporcionar el más mínimo conocimiento sobre las sustancias que existen fuera de nosotros.

Teófilo.—Pienso de manera muy distinta. Por ejemplo, la máxima según la cual la naturaleza actúa por los caminos más cortos, o al menos por los más determinados, basta por sí sola para dar razón de casi toda la óptica, catóptrica y dióptrica, es decir, de lo que sucede fuera de nosotros en las acciones de la luz, como ya he mostrado en otra ocasión [48], contando con la aprobación de *Molineux* en su Dióptrica [49], que es un libro muy bueno.

Filaletes.—Sin embargo, se suele pretender que cuando se utilizan principios idénticos para demostrar proposiciones en las cuales existen palabras que significan ideas compuestas como *hombre,* o *virtud,* su uso es extremadamente peligroso, y puede llevar a los hombres a contemplar o admitir lo falso como una verdad manifiesta. Y que esto se debe a que los hombres creen que, cuando se mantienen los mismos términos, las proposiciones continúan girando en torno a los mismos asuntos, aun cuando las ideas que dichos términos significan sean diferentes; de manera que al tomar los hombres las palabras por cosas, como hacen de ordinario, esas máximas sirven corrientemente para demostrar proposiciones contradictorias.

Teófilo.—¡Qué injusticia censurar a las pobres máximas por lo que habría de ser imputado al mal uso de los términos y a sus equivocaciones! Por las mismas razones se podrían denostar los silogismos, ya que cuando los términos son equívocos, la conclusión no es acertada. Pero el silogismo no tiene culpa de ello, porque en efecto, entonces hay cuatro términos, en contra de las reglas de los silogismos. Por los mismos motivos también podría censurarse el cálculo de los aritméticos o algebristas, porque poniendo *X* en lugar de *V*, o tomando *a* por *b*, por descuido, se sacan conclusiones falsas y contradictorias.

(* 19) *Filaletes.*—Creo al menos que las máximas resultan poco útiles cuando se tienen ideas claras y distintas; y hay otros que pretenden incluso que entonces no tienen absolutamente ningún uso, y llegan a sostener que cualquiera que, en esas ocasiones, no pueda discernir la verdad de la falsedad sin esos tipos de máximas, tampoco podrá lo-

---

[48] Ver nota [14] del libro II. La demostración a la que alude Leibniz fue hecha en la memoria *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium,* Acta Eruditorum 1682, pág. 185-190.

[49] G. MOLYNEUX, *Dioptrica nova* 1692, pág. II, cap. 1.

grarlo por su mediación; y nuestro autor (* 16, 17) hace ver incluso que no sirven para decidir si algo es hombre o no.

Teófilo.—Si las verdades son muy simples y evidentes, y se aproximan mucho a las idénticas y a las definiciones, apenas se tiene necesidad de emplear máximas para deducir esas verdades, pues el espíritu las emplea virtualmente y saca su conclusión de golpe y sin intermediarios. Mas sin los axiomas y los teoremas ya sabidos, los matemáticos tendrían muchas dificultades para avanzar, pues en las deducciones largas es conveniente detenerse de vez en cuando y hacerse unas a modo de piedras miliares [50] en la mitad del camino, las cuales servirán también a los demás como indicativo. Sin eso, esos prolongados caminos serían excesivamente incómodos y parecerían incluso confusos y oscuros, sin que se pudiese distinguir nada ni determinar más que el lugar donde se está. Es como navegar por el mar sin compás en una noche oscura sin ver fondo, ni orilla, ni estrellas; o como deambular por vastas llanuras donde no hay árboles, ni colinas, ni arroyos; o como una cadena con eslabones, destinada a medir longitudes, en la cual hubiese varios centenares de eslabones similares entre ellos y todos seguidos, sin distinciones como las del rosario, con cuentas que sean más gruesas, es decir, sin eslabones más gruesos, y sin ningún otro tipo de divisiones que pudiesen indicar los pies, las toesas, las pértigas, etc. Como al espíritu le gusta la unidad en la multiplicidad, pone entonces juntas algunas de las consecuencias para llegar a constituir conclusiones intermedias, y este es el uso de las máximas y los teoremas. Por este medio hay más placer, más luz, más recuerdo, más aplicación y menos repetición. Si algún analista no quisiera suponer, al evaluar estas dos máximas geométricas, que el cuadrado de la hipotenusa es igual a los dos cuadrados de los lados del ángulo recto, y que los lados correspondientes de los triángulos semejantes son proporcionales, imaginándose que, como ya se poseen las demostraciones de estos dos teoremas en virtud de la relación entre las ideas que incluyen, puede prescindir de ellas fácilmente y poner en su lugar las ideas mismas, estaría

[50] En el texto de la edición Gerhardt pone «colonnes militaires», pero en la edición de la Academia de Berlín se rectifica este error, poniendo «colonnes miliaires», con lo cual la frase cobra sentido.

muy alejado de sus objetivos. Pero para que no penséis que la adecuada utilización de estas máximas está circunscrita al ámbito de las ciencias matemáticas únicamente, encontraréis que en la jurisprudencia su uso no es menor, y uno de los principales medios para hacerla más fácil y para afrontar el vasto océano que la forma, como si estuviese en un mapa geográfico, consiste en reducir cantidad de decisiones particulares a principios más generales. Por ejemplo, se podrá ver que multitud de leyes, digestos, acciones o excepciones, de las que se denominan *in factum*, dependen de la siguiente máxima: *ne quis alterius damno fiat locupletior*, es decir, que uno no debería aprovecharse del daño que le suceda a otro, lo cual habría que expresarlo de todas maneras con una mayor precisión. Es cierto que entre las reglas del derecho hay que hacer grandes distinciones, y me refiero a las buenas, y no a algunos *brocárdicos* [51] introducidos por los doctores, que son vagos y oscuros; aunque esas reglas todavía podrían llegar a ser frecuentemente buenas y útiles si fuesen reformadas, en cambio, con sus actuales distinciones infinitas *(cum suis fallentiis)* no sirven más que para crear confusión. Ahora bien, las reglas adecuadas son aforismos o máximas, y bajo las máximas incluyo tanto los axiomas como los teoremas. Cuando se trata de *aforismos* formados por inducción y observación, y no por razón *a priori*, los cuales han sido elaborados por hombres sabios tras una revisión del derecho establecido, entonces tiene aplicación ese texto del jurisconsulto Paulo [52] en el título de los digestos, que habla de las reglas del derecho: *non ex regula jus sumi, sed ex jure quod est regulam fieri*, es decir que se sacan de las reglas de un derecho ya conocido, para acordarse mejor de ellas, pero que no se establece el derecho sobre estas reglas. Pero hay *máximas fundamentales* que constituyen el derecho mismo y forman las acciones, excepciones, réplicas, etc., las cuales, cuando son enseñadas por la razón pura y no surgen del poder arbitrario de un Estado, constituyen el derecho natural, y así es la regla que acabo de mencionar que prohíbe un provecho dañino. Asimismo hay reglas que tienen pocas

[51] Palabra derivada del latín, utilizada en castellano antiguo, que aludía a los lugares comunes, sabidos por todos: a las verdades de Perogrullo.

[52] La máxima a que se alude está en *Digestos*, 50, 17, 1 1. Unas líneas más abajo: Justiniano, *Instituciones*, 4, 6, § 2.

excepciones y que son consideradas por tanto como universales. Así la regla de las Instituciones del emperador Justiniano (47a) en el * 2 del título de las Acciones, que indica que, cuando se trata de cosas corporales, el que hace la acción no posee nada, con la excepción única que el emperador dice está indicada en los digestos. No obstante, todavía se la está buscando. Es verdad que algunos, en lugar de *sane uno casu,* leen *sane non uno*[53], y en ocasiones de uno se pueden hacer varios. Entre los médicos, el difunto Barner[54], que nos había hecho esperar un *nuevo Sennertus* o sistema de medicina adaptado a los nuevos descubrimientos y teorías, al publicar su *Prodromus* aventura que la manera en que los médicos se comportan en la práctica ordinariamente consiste en explicar el arte de curar, tratando una enfermedad a continuación de otra, según el orden de las partes del cuerpo humano, sin haber llegado a elaborar preceptos universales para la práctica, comunes a diversas enfermedades y síntomas, y que eso les arrastra a una infinidad de repeticiones; de manera que, según él, se podrían eliminar las tres cuartas partes del Sennertus, y simplificar la ciencia considerablemente mediante proposiciones generales, y sobre todo mediante aquellas a las que conviene aquel καθολου πρωτον de Aristóteles, es decir, que son recíprocas o que se aproximan a ello. Pienso que tiene razón al aconsejar ese método, sobre todo en lo referente a los preceptos, en lo cual la *medicina es raciocinante;* pero proporcionalmente a lo que sea de empírica, no resultará fácil ni sencillo formar proposiciones universales. Y además, ordinariamente hay complicaciones en las enfermedades particulares, que constituyen como una imitación de las sustancias, de tal manera que una enfermedad es como una planta o un animal, que exige una historia aparte, es decir, son *modos* o maneras de ser, a las cuales les resulta adecuado cuanto hemos dicho de los cuerpos o de las cosas sustanciales, pues una fiebre cuartana es tan difícil de caracterizar como el oro o el azogue. Así que es conveniente, pese a los preceptos universales,

---

[53] Salvo en un caso, y salvo en más de un caso.

[54] Jacques BARNER (1641-1686) fue un discípulo de Van Helmont que intentó emular al célebre médico alemán Daniel Sennert (1572-1637); éste quería sintetizar las teorías de los médicos antiguos con las de los alquimistas. BARNER publicó un *Prodromus Sennerti novi* (1674).

buscar en las especies de enfermedades métodos para curar y remedios que sirvan para varias indicaciones y para la simultaneidad de varias causas, y sobre todo recolectar los que han sido refrendados por la experiencia. Sennertus no hizo esto suficientemente, pues muchas sabias personas han hecho la observación de que muchas de las recetas que propone han sido formadas con mayor frecuencia *ex ingenio*, por cálculo, en lugar de estar autorizadas por la experiencia, como resultaría necesario para estar más seguros de su influencia. Creo pues que lo mejor consistirá en combinar ambas vías, y no lamentarse de las repeticiones en una materia tan delicada y tan importante como la medicina, en la cual encuentro que echamos en falta lo que en jurisprudencia nos sale sobrando, es decir, libros sobre los casos particulares y repertorios de cuanto ya ha sido observado. Creo que con la milésima parte de los libros de los jurisconsultos sería suficiente, pero que en materia de medicina no poseeríamos nada excesivo aunque llegásemos a tener mil veces más observaciones con las circunstancias bien especificadas. La jurisprudencia está fundada en razones por lo que se refiere a lo que no está expresamente indicado por las leyes o las costumbres, pues siempre se puede sacar alguna consecuencia de la ley, o del derecho natural, a falta de leyes, mediante la razón. Y las leyes de cada país son finitas y determinadas, o pueden llegar a serlo: mientras que en medicina los principios experimentales, es decir, las observaciones, no pueden multiplicarse excesivamente, dando ocasión a la razón para descifrar lo que la naturaleza no nos permite conocer más que a medias. Por lo demás no conozco a ninguna persona que utilice los axiomas en el sentido en que vuestro sabio autor obliga a hacerlo (* 16, 17), como si alguien, para demostrar a un niño que un negro es un hombre, se sirviese del principio 'lo que es, es' diciendo: un negro posee un alma racional, ahora bien, el alma racional y el hombre son la misma cosa, y por lo tanto, si poseyendo un alma racional, no fuese un hombre, sería falso que lo que es, es, o bien una misma cosa sería y no sería al mismo tiempo. Y sin emplear dichas máximas, que no tienen aquí su ocasión y no intervienen directamente en el razonamiento, como tampoco lo hacen adelantar, todo el mundo se contentará con razonar de la siguiente manera: un negro posee un

alma racional, cualquiera que tenga un alma racional es un hombre, luego el negro es un hombre. Y si alguien que pensase que no existe alma racional cuando dicha alma no se nos muestra, llegará a concluir que los niños que tan sólo acaban de nacer y los imbéciles no son de naturaleza humana (como efectivamente el autor nos cuenta haber defendido ante personas muy razonables que lo negaban), no creo que la mala utilización de la máxima de que es imposible que una cosa sea y no sea fuese a seducirles, ni que tan siquiera pensasen en ella al hacer este razonamiento. El origen de su error sería una extensión del principio de nuestro autor, el cual niega que en el alma haya algo de lo cual no se aperciba, mientras que esos señores llegarían incluso hasta negar al alma misma, en los casos en que otros no se aperciben de ella.

Capítulo VIII

SOBRE LAS PROPOSICIONES FRIVOLAS

Filaletes.—Creo firmemente en que las personas razonables no se preocupan por utilizar los axiomas idénticos de la manera que acabamos de hablar. (* 2) Parece asimismo que esas máximas puramente idénticas no son más que *proposiciones frívolas* o *nugatoriae,* como las denominan las propias escuelas. Y yo me hubiera contentado con decir que parece ser así, si no fuera porque vuestro sorprendente ejemplo de la *demostración de la conversión* por el intermedio de los idénticos me hace ir con pies de plomo desde que lo conocí en lo que se refiere a desdeñar algo. Sin embargo, voy a referiros lo que se suele alegar para declararlas completamente frívolas. (* 3) Consiste en que a primera vista se reconoce que no llevan consigo ningún saber que instruya, como no sea permitir a veces que algún hombre vea el absurdo en el que ha llegado a caer.

Teófilo.—¿Os parece eso una bagatela, y no reconocéis que reducir una proposición al absurdo equivale a demostrar la contraria a ella? Creo en efecto que a un hombre no se le instruye diciéndole que no debe negar y afirmar lo mismo al mismo tiempo, pero sí se le instruye al mostrarle la fuerza de las deducciones que hace sin pensar. En mi

opinión resulta difícil prescindir por entero de las *demostraciones apagógicas*, es decir por reducción al absurdo, y probarlo todo por las *ostensivas*, como son denominadas; y los geómetras, que están muy interesados en ello, lo han experimentado suficientemente. Proclo lo señala de vez en cuando [55], cuando ve que algunos geómetras antiguos posteriores a Euclides han encontrado una demostración más directa (según se cree) que la suya. Pero el silencio de este antiguo comentarista hace ver lo bastante que no ha sido siempre posible hacer otro tanto.

(* 3) *Filaletes.*—Cuando menos reconoceréis que se pueden formar millones de proposiciones sin mucho esfuerzo, pero también con muy poca utilidad; pues, ¿no resulta frívolo recalcar, por ejemplo, que la ostra es la ostra, y que es falso negarlo, o decir que la ostra no es la ostra? Al respecto nuestro autor dice con gracia que un hombre que tomase a dicha ostra ora por el sujeto, ora por el predicado, sería exactamente como un mono que se divirtiese en tirar la ostra de una mano a la otra, lo cual podría satisfacer el hambre del simio igual de bien que dichas proposiciones pueden satisfacer al entendimiento humano.

Teófilo.—Pienso que este autor, tan dotado de ingenio como de juicio, tiene todas las razones del mundo para hablar en contra de los que las usasen así. Pero bien habéis visto de qué manera hay que utilizar las idénticas para hacerlas útiles, y es mostrando a base de deducciones y de definiciones que otras verdades, que queremos demostrar, se reducen a ellas.

(* 4) *Filaletes.*—Lo reconozco, y veo bien que con mucha mayor razón se puede aplicar esto a las proposiciones que parecen frívolas y en muchas ocasiones lo son, en las cuales una parte de la idea compleja es afirmada respecto del objeto de dicha idea, como al decir: *el plomo es un metal;* en el espíritu de un hombre que sabe la significación de dichos términos y que sabe que el plomo significa un cuerpo muy pesado, fusible y maleable, el único uso posible es el que da por supuesto que al decir *metal* se designan de golpe varias de esas ideas simples, en lugar de irlas contando una por una. (* 5) Ocurre lo mismo cuando una parte de la definición se afirma respecto del término defi-

[55] Ver PROCLO, *Comentarios al primer libro de los Elementos de Euclides.*

nido, como al decir *todo oro es fusible,* suponiendo que el oro haya sido definido como un cuerpo amarillo, pesado, fusible y maleable. Lo mismo si se dice que el triángulo tiene tres lados, que el hombre es un animal, que un palafrén (palabra antigua) es un animal que relincha, todo lo cual sirve para definir las palabras, y no para aprender nada más fuera de la definición. En cambio, al decir que el hombre posee una noción de Dios, o que el opio le sumerge en el sueño, aprendemos alguna cosa.

Teófilo.—Aparte de cuanto he dicho referente a las proposiciones completamente idénticas, también las idénticas a medias poseen una utilidad particular. Por ejemplo, *un hombre sabio siempre es un hombre:* esto nos da a conocer que no es infalible, que es mortal, etc. Si alguien necesita en una situación de peligro una bala para su pistola, y no tiene plomo para fundirlo de acuerdo con la forma precisa, un amigo le dice: acuérdate de que la *plata* que tienes en tu bolsa es *fusible;* este amigo no le enseñará una cualidad de la plata, pero le hará pensar en un uso posible, para tener balas de pistola en esa apremiante necesidad. Buena parte de las *verdades morales* y de las más bellas *sentencias* de los autores es de una naturaleza similar: con mucha frecuencia no enseñan nada, pero hacen pensar a propósito de lo que ya se sabe. Este yámbico senario de la tragedia latina:

cuivis potest accidere, quod cuiquam potest [56]

el cual podría ser expresado de la siguiente forma, aunque menos bellamente: lo que le puede suceder a uno le puede suceder a cualquiera, no hace más que recordarnos la condición humana, *quod nihil humani a nobis alienum putare debemus* [57]. La siguiente regla de los juriconsultos, *qui jure suo utitur, nemini facit injuriam* (el que hace valer su derecho no daña a nadie), puede parecer frívola. Sin embargo, en algunas ocasiones tiene una muy buena utilización, y hace pensar justamente en lo que es debido. Así si alguno levantase su casa, dentro de lo permitido por los

[56] Publilius SIRIUS fue quien lo escribió (*Sententiae,* ed. Meyer, sentencia C 34), y SÉNECA lo cita en varias ocasiones, como por ejemplo en *Diálogos* VI, 9, 5 y IX, 11, 8.

[57] TERENCIO, *Heautontimoroumenos,* I, 1, 77: «No debemos considerar como extraño a nosotros nada de lo humano».

estatutos y las costumbres, y quitase alguna vista al vecino, si éste pensase en quejarse, tendría que quedarse satisfecho con esta misma regla de derecho desde un principio. Por lo demás las proposiciones de hecho, o experiencias, como la que dice que el opio es un narcótico, nos llevan más lejos que las verdades de la pura razón, las cuales nunca pueden conducirnos más allá de lo que ya está en nuestras ideas distintas. Por lo que hace a la proposición según la cual todo hombre posee una noción de Dios, es de razón, cuando noción significa idea, pues según yo creo la idea de Dios es innata a todos los hombres. Pero si noción significa una idea en la que se piensa actualmente, se trata de una proposición de hecho, que depende de la historia del género humano. (* 7) En fin, decir que un triángulo tiene tres lados no resulta tan idéntico como parece, pues es necesaria una cierta atención para ver que un polígono posee tantos lados como ángulos; si el polígono no fuese cerrado, podría tener un lado más.

(* 9) *Filaletes.*—Parece ser que las proposiciones generales relativas a las sustancias, si son ciertas, en su mayor parte resultan frívolas. Quien conozca la significación de las palabras sustancia, hombre, animal, forma, alma vegetativa, sensitiva y racional, podrá formar con ellas diversas proposiciones indudables, pero inútiles, en particular sobre el alma, de la cual se habla a menudo sin saber lo que realmente es. Cualquiera puede ver infinidad de proposiciones, razonamientos y conclusiones de esta naturaleza en los libros de metafísica, de teología escolástica y de un cierto tipo de física, cuya lectura no le enseñará sobre Dios, los espíritus y los cuerpos nada más de lo que ya supiera antes de recorrer esos libros.

Teófilo.—Es cierto que los compendios de metafísica y los demás libros de similar carácter, que se ven corrientemente, no enseñan más que palabras. Decir, por ejemplo, que la metafísica es la *ciencia* del ser en general, la que explica sus *principios* y las *afecciones* que de él emanan; que los principios del ser son la esencia y la existencia; y que las afecciones pueden ser, o bien primitivas, como lo uno, lo verdadero, lo bueno, o bien derivadas, a saber lo mismo y lo diverso, lo simple y lo compuesto, etc.; y, al hablar de cada uno de estos términos, no dar más que nociones vagas, y distinciones entre palabras, efectivamen-

te es abusar mucho del nombre de *ciencia.* Sin embargo, hay que hacer justicia a los escolásticos más profundos, como Suárez (al cual Grotius le hacía tanto caso [58]), así como reconocer que a veces hubo discusiones considerables entre ellos, como sobre el continuo, el infinito, la contingencia, la realidad de los abstractos, el principio de individuación, el origen y el vacío de las formas, el alma y sus facultades, la providencia de Dios sobre las criaturas, etc., e incluso en moral, sobre la naturaleza de la voluntad y sobre los principios de la justicia; en una palabra, hay que reconocer que también existe oro entre esas escorias, pero que sólo personas esclarecidas pueden aprovecharse de ello; y agobiar a la juventud con un fárrago de incomodidades, sólo porque existe algo bueno perdido por aquí y por allá, sería administrar mal la más preciosa de todas las cosas, que es el tiempo. Por lo demás, tampoco estamos tan ayunos de proposiciones generales sobre las sustancias, que sean ciertas y que merezcan ser sabidas: hay grandes y hermosas verdades sobre Dios y sobre el alma que nuestro sabio autor ha enseñado, bien de su propia cosecha, bien a continuación de otros. Quizás nosotros también hayamos contribuido con algo. Y en cuanto a los conocimientos generales en torno al cuerpo, han surgido algunas bastante considerables, aparte de las que Aristóteles nos había legado, y hay que decir que la física, incluida la general, se ha hecho mucho más real de lo que era antes. En cuanto a la metafísica real, apenas si estamos comenzando a construirla, y ya encontramos importantes verdades basadas en la razón y confirmadas por la experiencia, referidas a las sustancias en general. Asimismo, confío en haber hecho avanzar algo el conocimiento general sobre las almas y los espíritus. Aristóteles pedía una metafísica así, y es la ciencia a la que llamaba Ζητουμένη, la *deseada* [59], o la que él buscaba, que debería ser respecto a las restantes ciencias teoréticas lo que la ciencia de la felicidad es a las artes que precisa y lo que el arquitecto es a los obreros. Por eso Aristóteles decía que las demás ciencias dependen de la

---

[58] Hugo GROTIUS (1583-1645), estadista que dedicó a Luis XIII su obra principal, *De jure belli ac pacis* (1620-25). Fue célebre su panfleto *De veritate Religionis Christianae* (Leiden, 1627).

[59] Véase ARISTÓTELES, *Metafísica* A 2, 982, a 4-b 10 y también en VII 1, 1028 b, 2-7.

metafísica como de la ciencia más general, y deberían tomar de ella sus principios, una vez demostrados en ella. Asimismo, hay que saber que la verdadera moral es a la metafísica lo que la práctica es a la teoría, porque la doctrina de las sustancias en común depende del conocimiento de los espíritus y en particular de Dios y el alma, que proporciona una adecuada extensión a la justicia y a la virtud. Pues como ya he señalado antes, si no hubiera providencia ni vida futura, el sabio se vería más limitado en sus prácticas virtuosas, pues todo estaría referido únicamente a su satisfacción presente, e incluso esa satisfacción, que aparece ya en Sócrates, en el emperador Marco Antonio, en Epicteto y en otros antiguos, no siempre estaría tan bien fundamentada sin esas bellas y amplias perspectivas que el orden y la armonía del universo nos abren a lo largo de un porvenir ilimitado; de otra forma la tranquilidad del alma sería únicamente lo que se denomina paciencia a la fuerza, de modo que se puede afirmar que la *teología natural,* que comprende dos partes, la teorética y la práctica, incluye simultáneamente a la metafísica real y a la moral más perfecta.

(* 12) *Filaletes.*—No hay duda de que todos esos conocimientos distan mucho de ser frívolos, o puramente verbales. Pero parece que estos últimos son del tipo de aquellos en que dos abstractos son afirmados el uno respecto al otro; por ejemplo, *el ahorro es frugalidad, la gratitud es justicia;* y por especiosas que esas y otras proposiciones puedan parecer a primera vista, sin embargo, si las exprimimos, veremos que todo eso lo único a que alude es a la significación de los términos.

Teófilo.—Pero las significaciones de los términos, es decir, las definiciones, junto con los axiomas idénticos, expresan los principios de todas las demostraciones: y como esas definiciones pueden permitirnos conocer al mismo tiempo las ideas y su posibilidad, resulta evidente que lo que de ellas depende no siempre es puramente verbal. Por lo que hace al ejemplo de que *la gratitud es justicia,* o más bien una parte de la justicia, no hay que desdeñarlo, pues permite conocer que lo que se suele denominar *actio ingrati,* o la queja que pueden provocar los ingratos, debería ser más considerada por los tribunales. Los romanos admitían este tipo de acciones contra los libertos o emancipados, y

todavía hoy en día es admitida respecto a la revocación de donaciones. Por lo demás ya dije antes que las ideas abstractas también pueden ser atribuidas unas a otras, como el género a la especie, cuando se dice: *La duración es una continuidad, la virtud es una costumbre;* pero la *justicia universal* no es tan sólo una *virtud*, sino que es la virtud por excelencia.

Capítulo IX

SOBRE EL CONOCIMIENTO QUE TENEMOS DE NUESTRA EXISTENCIA

(* 1) *Filaletes.*—Hasta aquí sólo hemos considerado las esencias de las cosas, y como nuestro espíritu sólo las conoce por *abstracción*, separándolas de cualquier existencia particular distinta de la que hay en nuestro entendimiento, no pueden proporcionarnos absolutamente ningún conocimiento sobre existencias reales. Y las proposiciones universales, de las cuales podemos tener un conocimiento cierto, no se refieren a la existencia. Por otra parte, siempre que se atribuye algo a un individuo de un género o de una especie mediante una proposición que no fuese cierta; si otro tanto fuese atribuido al género o a la especie en general, la proposición sólo pertenecería a la existencia, haciendo conocer únicamente una relación accidental entre cosas existentes en particular, como cuando se dice que tal hombre es docto.

Teófilo.—Muy bien, y en ese mismo sentido los filósofos a su vez, al distinguir con tanta frecuencia entre lo que pertenece a la *esencia* y lo que es de la *existencia*, refieren a la existencia todo lo que es *accidental* o *contingente*. Muy a menudo ni siquiera sabemos si las proposiciones universa-

les, que sólo conocemos mediante la experiencia, no serán acaso proposiciones accidentales a su vez, debido a que nuestra experiencia es limitada; así, en los países en donde el agua no se hiela, la proposición según la cual el agua siempre está en estado fluido no es esencial, y eso se sabe cuando uno llega a uno de los países fríos. Sin embargo podemos considerar lo *accidental* de una manera más restringida, de modo que entre lo *esencial* y ello exista una especie de término medio; y dicho término medio es lo *natural*, es decir lo que no pertenece necesariamente a la cosa, pero sin embargo le conviene por sí mismo, si no hay nada que se lo impida. Así, alguno podría defender que al agua no le es esencial en verdad ser fluida, pero sí le es natural. Podría defenderse, decía, pero sin embargo eso no es una cosa demostrada, y acaso los habitantes de la Luna, si los hubiera, tendrían motivos para no encontrar menos justificado decir que al agua le es natural estar helada. Sin embargo, en otros casos lo natural resulta menos dudoso, como por ejemplo un rayo de luz, que siempre va recto en el mismo medio, a menos que por accidente encuentre alguna superficie que le haga reflejarse. Aristóteles acostumbra referir a la materia el ser fuente de cosas *accidentales;* pero entonces hay que dar por entendido que se trata de la materia segunda, es decir el amontonamiento o la masa de los cuerpos.

(* 2) *Filaletes.*—Ya indiqué, siguiendo al eminente autor que escribió el *Ensayo sobre el entendimiento,* que conocemos *nuestra existencia* mediante la intuición, la de *Dios* por demostración y la de los *demás* por sensación. (* 3) Ahora bien, esa intuición que nos hace conocer nuestra existencia a nosotros mismos hace que la conozcamos con entera evidencia, que no puede ser probada ni lo necesita; de tal manera que aun cuando intente dudar de todas las cosas, ni siquiera esa duda me permite dudar de mi existencia. En resumen, a ese respecto poseemos el grado más alto de certeza que se pueda imaginar.

Teófilo.—Estoy de acuerdo por completo en todo eso, y añadiré que la apercepción inmediata de nuestra existencia y de nuestros pensamientos nos proporciona las primeras verdades *a posteriori*, o de hecho, es decir las *primeras experiencias*, como las proposiciones idénticas llevan consigo las primeras verdades *a priori*, o de razón, es decir las

primeras luces. Las unas y las otras son incapaces de ser demostradas, y pueden ser llamadas *inmediatas:* aquellas porque hay inmediación entre el entendimiento y su objeto, y éstas porque hay inmediación entre el sujeto y el predicado.

Capítulo X

SOBRE EL CONOCIMIENTO QUE TENEMOS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

(* 1) *Filaletes.*—Cuando Dios dio a nuestra alma las facultades que la adornan, no dejó de dar testimonio suyo, pues los sentidos, la inteligencia y la razón nos proporcionan pruebas manifiestas de su existencia.

Teófilo.—Dios no sólo le ha dado al alma facultades adecuadas para conocerle, sino que ha dejado impresos en ella caracteres que la marcan, aun cuando tenga necesidad de las facultades para apercibirse de dichos caracteres. Mas no tengo ganas de repetir lo que ya hemos discutido ambos en torno a las ideas y verdades innatas, entre las cuales incluyo la idea de Dios y la verdad de su existencia. Vayamos más bien a los hechos.

Filaletes.—Aunque la existencia de Dios sea la verdad más fácil de probar por la razón, y aunque su evidencia sea igual, si no me equivoco, a la de las demostraciones matemáticas, no obstante exige atención. Por de pronto, basta con reflexionar sobre nosotros mismos y sobre nuestra propia e indudable existencia. (* 2) Así, doy por supuesto que *cada cual conoce que es algo que existe actualmente,* y que, por tanto, hay un ser real. Si hubiera alguno que pudiese

llegar a dudar de su propia existencia, declaro que no es a él a quien hablo. (* 3) Asimismo sabemos, por un conocimiento de simple vista, que *la pura nada no puede producir un ser real.* De lo cual se deduce, con una evidencia matemática, que *algo ha existido desde toda la eternidad,* puesto que todo lo que posee un comienzo debe de haber sido producido por algo. (* 4) Ahora bien, todo ser cuya existencia proviene de otro, saca asimismo de su ser todo lo que tiene y todas sus facultades. Por tanto, la fuente eterna de todos los seres también es el principio de todas sus potencialidades, de manera que *este ser eterno debe ser a su vez todopoderoso.* (* 5) Además, el hombre encuentra conocimiento en sí mismo. Por tanto, *existe un ser inteligente.* Ahora bien, es imposible que algo totalmente privado de conocimiento y de percepción pueda producir un ser inteligente, y a la idea de materia, que carece de posibilidad de sentir, le es contrario el producirse a sí misma. Por tanto, la fuente de las cosas es inteligente, y *hay un ser inteligente desde toda la eternidad.* (* 6) Un ser eterno, muy poderoso y muy inteligente, es lo que se denomina DIOS. Si hubiese alguien lo bastante irrazonable como para suponer que el hombre es el único ser que posee conocimiento y sabiduría, pero que, sin embargo, ha sido formado por puro azar, y que este mismo principio ciego y sin conocimiento es el que conduce todo el resto del universo, le aconsejaría examinar a su gusto la crítica absolutamente sólida y llena de énfasis de *Cicerón (De legibus, libro 2)* [60]. Nadie, afirma, debe de ser tan neciamente orgulloso como para imaginarse que dentro de él existe entendimiento y razón, y que, sin embargo no existe ninguna inteligencia que gobierne los cielos y todo este vasto universo. De cuanto acabo de decir se desprende claramente que poseemos un conocimiento más seguro sobre Dios que sobre cualquier otra cosa que haya fuera de nosotros.

Teófilo.—Con toda sinceridad, quiero aseguraros que me siento extraordinariamente molesto por verme obligado a decir algo contra esta demostración: pero lo hago únicamente para daros la ocasión de completar sus puntos débiles. Se trata, sobre todo, del punto en el que sacáis la conclusión de que algo ha existido desde toda la eternidad. Lo

---

[60] Ver capítulo 7, * 16.

encuentro ambiguo. Si eso quiere decir *que jamás hubo ningún tiempo en el que nada existiese,* estoy de acuerdo, y eso se desprende auténticamente de las proposiciones precedentes, mediante una deducción plenamente matemática. Pues si nunca hubiese existido nada, siempre hubiera habido nada, pues la nada no puede producir un ser; por lo cual ni siquiera nosotros mismos existiríamos, lo cual va en contra del supuesto inicial, basado en la experiencia. Pero lo que luego viene hace entender que, al hablar de que algo ha existido desde toda la eternidad, os referís a una cosa eterna. Sin embargo, no se sigue, en virtud de todo cuanto aquí habéis aventurado, que si siempre ha existido algo, entonces siempre ha existido una cierta cosa, es decir que hay un ser eterno. Pues algunos adversarios podrán decir que yo he sido producido por otra cosa, y esa otra cosa a su vez por otras. Además, por el hecho de que alguien admita seres eternos (como los epicúreos con sus átomos), no por ello va a verse obligado a admitir un ser eterno, que sea la fuente única de todos los demás. Pues aun cuando reconociesen que aquello que proporciona la existencia proporciona asimismo las restantes cualidades y potencialidades de la cosa, negarán que una sola cosa proporcione la existencia a las demás, y llegarán a decir incluso que para cada cosa deben de concurrir varias más. De modo que sólo con eso no conseguiremos llegar a una fuente de todas las potencialidades, y no obstante es muy razonable pensar que existe una, e incluso que el universo está gobernado con sabiduría. Pero cuando se cree que la materia puede sentir, puede ser que se esté dispuesto a creer que no resulta imposible que pueda producirlo. Cuando menos no será fácil aportar una demostración que al mismo tiempo muestre que es incapaz de ello por completo; y supuesto que vuestro pensamiento provenga de un ser pensante, ¿se puede considerar que ya está admitido, sin que perjudique a la demostración, que dicho ser tiene que ser Dios?

(* 7) *Filaletes.*—No pongo en duda que el eminente hombre al cual debo esta demostración será capaz de perfeccionarla: e intentaré animarle a ello, puesto que apenas si podría hacer un favor mayor al público. Vos mismo lo deseais. Eso me hace pensar que no creeis en que para tapar la boca a los ateos haya que hacer girar todo sobre la

existencia de la idea de Dios en nosotros, como algunos hacen, aferrándose demasiado a dicho descubrimiento favorito, hasta el punto de rechazar todas las restantes demostraciones de la existencia de Dios, o cuando menos tratar de debilitarlas y prohibir utilizarlas, como si fueran débiles o falsas, aunque en el fondo sean pruebas que nos hacen ver la existencia de ese ser soberano muy claramente y de manera convincente, partiendo de la consideración de nuestra propia existencia y de las partes sensibles del universo, que yo no creo que un hombre sabio pueda rechazar.

Teófilo.—Aunque yo esté a favor de las ideas innatas, y en particular de la de Dios, no creo que las demostraciones de los cartesianos, basadas en la idea de Dios, sean perfectas. He demostrado con amplitud en otra parte (en las actas de Leipzig, y en las Memorias de Trévoux) que la demostración que Descartes ha tomado del arzobispo de Canterbury, Anselmo, es en verdad muy bella e ingeniosa, pero que sigue teniendo algunos puntos que perfeccionar[61]. Ese célebre arzobispo, que sin duda fue uno de los hombres más capaces de su tiempo, se felicita, y no sin razón, por haber encontrado un medio de probar la existencia de Dios *a priori*, en función de su noción misma, sin tener que recurrir a sus efectos. Y he aquí más o menos en qué consiste la fuerza de su argumentación: Dios es el más grande o, como habla Descartes, el más perfecto de todos los seres, o lo que es lo mismo, es un ser de una grandeza y perfección supremas, que incluye todos los grados posibles. Esta es la noción de Dios; veamos ahora cómo la existencia se desprende de dicha noción. Existir supone algo más que no existir, o lo que es igual, la existencia añade un grado a la grandeza o a la perfección, o tal y como lo enuncia Descartes, la existencia es por sí misma una perfección. Por tanto, ese grado de grandeza y de perfección, o bien esa perfección que consiste en la existencia, pertenece a ese ser supremo, el más grande y perfecto: pues de otra forma carecería de algún grado, contrariamente a su definición. Y como consecuencia, ese ser supremo existe. Los escolásticos, sin exceptuar tampoco al doctor Angélico, han menospreciado esta argumenta-

---

[61] Las memorias que menciona Leibniz son las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (Acta eruditorum 1684) y la *Carta sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios* (Memorias de Trévoux, 1701).

ción, y lo han considerado como un paralogismo[62]; en lo cual se han equivocado por completo, y Descartes, que había estudiado durante bastante tiempo escolástica en el colegio de los jesuitas de la Flèche, ha tenido mucha razón al volverlo a poner en circulación. No se trata de un paralogismo, sino de una demostración perfecta, que supone algo que había que demostrar para hacerlo con una evidencia matemática; lo que se supone tácitamente es que dicha idea del ser más magno, o más perfecto, es posible y no implica contradicción. Y ya es algo que se llegue a probar que, *supuesto que Dios es posible, existe,* lo cual es el privilegio que le corresponde tan sólo a la divinidad. Se tiene el derecho de presumir la posibilidad de cualquier ser, y sobre todo la de Dios, hasta que no se demuestre lo contrario, de manera que este argumento metafísico nos proporciona ya una conclusión moral demostrativa, que afirma que de acuerdo con el estado actual de nuestros conocimientos, hay que afirmar que Dios existe, y actuar conforme a ello. Pero no obstante sería de desear que personas ingeniosas completasen la demostración con el rigor de una evidencia matemática, y creo haber dicho algo al respecto en otra parte, que podrá ser útil. El otro argumento de Descartes[63], que intenta probar la existencia de Dios en función de que su idea está en nuestra alma, y es necesario que provenga del original, resulta todavía menos concluyente. Pues, en primer lugar, ese argumento tiene el defecto, común con el anterior, de dar por supuesto que en nosotros existe una idea así, es decir que Dios es posible. Lo que alega Descartes, que al hablar de Dios sabemos lo que decimos y que, por tanto, tenemos idea, es un índice engañoso, porque cuando hablamos del movimiento mecánico perpetuo, por ejemplo, sabemos lo que decimos, y sin embargo dicho movimiento es algo imposible, del cual, por tanto, sólo podemos poseer una idea aparentemente. Y en segundo lugar, ese mismo argumento no demuestra lo suficiente que la idea de Dios, si la tenemos, debe provenir del original. Pero no quiero detenerme ahora en esto. ¿Acaso me diréis que, reconociendo en nosotros la idea innata de Dios, no puedo decir

[62] Sto. Tomás DE AQUINO, *Summa Theologica* I, qu. 2 a. I ad. 2.
[63] DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas* III.

que es posible poner en duda si hay una? Pero yo no admito esa duda a no ser que esté referida a una demostración rigurosa, basada únicamente en la idea, pues por otros medios estamos suficientemente seguros de la existencia de Dios. Y os acordaréis que he mostrado cómo las ideas están en nosotros, no siempre de manera que nos apercibamos de ellas, sino siempre en forma tal que podemos extraerlas de nuestro propio fondo y apercibirnos de ellas. Así es también como yo creo que está la idea de Dios, cuya posibilidad y existencia he demostrado en más de una ocasión. Y la misma *armonía preestablecida* nos proporciona un nuevo medio indiscutible. Por otra parte, creo que casi todos los medios que se han utilizado para demostrar la existencia de Dios son buenos, y podrían servir si fuesen perfeccionados, y de ninguna manera creo que se deba desdeñar el que se desprende del orden de las cosas.

(* 9) *Filaletes.*—Quizá resulte adecuado insistir un poco sobre esta cuestión de si un ser pensante puede provenir de un ser no pensante y que no posea ninguna capacidad de sentir ni de conocer, como podría ser la materia. (* 10) Es bastante evidente que una parte de la materia no puede producir nada por sí misma, ni darse movimiento; por lo cual hace falta, o bien que el movimiento sea eterno, o que haya sido imprimido por algún ser más poderoso. En el caso de que dicho movimiento fuese eterno, siempre sería incapaz de producir conocimiento. Dividid la materia en tantas partes minúsculas como os plazca, como para espiritualizarla, dadle todas las figuras y todos los movimientos que queráis, haced con ella una esfera, un prisma, un cubo, un cilindro, etc., cuyos diámetros no sean más que la millonésima parte de un *gry*, que es la décima parte de una línea, que es la décima parte de una pulgada, que es la décima parte de un pie filosófico, que es un tercio de péndulo, cada una de cuyas vibraciones a la latitud de 45 grados sea igual a un segundo de tiempo: esta partícula de materia, por pequeña que pueda ser, no actuará sobre los cuerpos cuyo grosor resulte proporcionado a ella de otra forma que como los cuerpos que tienen una pulgada o un pie de diámetro actúan entre sí. Y uniendo partes grandes de materia con una determinada figura podemos tener las mismas esperanzas de producir sentimientos, pensamientos y conocimientos, como los que podíamos

tener mediante las partes de materia más pequeñas que haya en el mundo. Estas últimas chocan, se empujan y ofrecen resistencia una a la otra exactamente como las grandes, y no pueden hacer otra cosa. Si la materia pudiera sacar de su seno sentimientos, percepción, conocimiento, de manera inmediata y sin máquinas intermedias, o sin la ayuda de las figuras o de los movimientos, en ese caso debería de tratarse de una propiedad inseparable de la materia, y a todas sus partes les correspondería tenerla. A esto cabría añadirle además que la idea general y específica que poseemos de la materia nos lleva a hablar de ella como si fuera algo único en número, y sin embargo toda la materia no es, propiamente hablando, una cosa individual que exista como un ser material, o un cuerpo singular que conozcamos, o que podamos concebir. De manera que si la materia fuese el primer ser pensante y eterno, no habría un único ser eterno, infinito y pensante, sino un número infinito de seres eternos, infinitos y pensantes, que serían independientes unos de otros, cuyas fuerzas serían limitadas y sus pensamientos distintos, y por tanto jamás podrían producir este orden, esta armonía y esta belleza que se observa en la naturaleza. De lo cual se desprende necesariamente que el primer ser eterno no puede ser la materia. Espero que os satisfará más este razonamiento extraído del célebre autor de la demostración precedente, al menos más de lo que pareció respecto a su demostración.

Teófilo.—Encuentro este razonamiento como el más sólido del mundo, y no ya sólo exacto, sino profundo y digno de su autor. Opino completamente como él que, por pequeñas que sean, las partes de la materia no pueden tener combinación ni modificación alguna que pueda producir percepción; tampoco las porciones grandes podrían hacerlo (como resulta evidente) y en las partes pequeñas todo es proporcional a lo que pueda suceder en las partes grandes. También es una importante observación respecto a la materia la que el autor acaba de hacer, según la cual no debemos considerarla como una cosa única en número, o (como acostumbro a hablar) como una verdadera y perfecta mónada o *unidad,* puesto que no es sino una *acumulación* de un número infinito de seres. Para haber conseguido llegar a mi sistema, en este punto no le ha faltado a vuestro autor más que un paso. Efectivamente, yo atribuyo percep-

ción a todos esos seres infinitos, cada uno de los cuales es como un animal, dotado con alma (o con algún principio activo análogo, que constituya su auténtica unidad), con lo que le haga falta para ser pasivo, y con un cuerpo orgánico. Ahora bien, dichos seres han recibido su naturaleza, tanto activa como pasiva (es decir, lo que tienen de material y de inmaterial) de una causa general y suprema, porque de otra forma, como lo hace notar muy bien el autor, al ser independientes unos de otros, jamás podrían producir este *orden*, esta *armonía*, esta *belleza* que se observa en la naturaleza. Pero este argumento, que así parece ser únicamente de una certidumbre moral, es empujado hasta una necesidad metafísica por completo mediante la *nueva especie de armonía* que yo he introducido, que es la *armonía preestablecida*. Pues como cada una de esas almas expresa a su manera lo que sucede fuera de ella, y como no puede recibir ninguna influencia de los restantes seres particulares, o mejor, teniendo que extraer dicha expresión de su propio fondo, necesariamente hace falta que cada una haya recibido esa naturaleza (o esa razón interna de las expresiones de lo que está fuera) de una causa universal, de la cual dependen todos esos seres, y que haga que cada uno de ellos esté completamente de acuerdo y se corresponda con cualquier otro; esto no puede suceder sin un conocimiento y un poder infinito, y mediante un gran artificio, sobre todo en relación al consentimiento espontáneo de la máquina con las acciones del alma racional. Un ilustre autor[64], que hizo objeciones al respecto en su maravilloso Diccionario, llegó a dudar incluso que pudiera existir una sabiduría suficiente, pues le parecía que la de Dios no bastaba para un efecto así, y cuando menos reconoció que jamás se había dado un relieve tan grande a las débiles concepciones que podemos tener de la perfección divina.

(* 12) *Filaletes.*—¡Cuánto me alegra esta coincidencia entre vuestros pensamientos y los de mi autor! Espero entonces que no os moleste que os refiera el resto de su razonamiento sobre este tema. En primer lugar examina si el ser pensante del cual dependen todos los demás seres inteligentes (y con mayor razón los restantes seres) es material o no. (* 13) Se hace la objeción de si un ser

[64] Ver nota [12] del Prefacio y nota [13] del libro I.

pensante podría ser material. Pero responde que, aunque así fuera, basta con que sea un ser eterno que posea una ciencia y un poder infinitos. Además, si el pensamiento y la materia pueden estar separados, la existencia eterna de la materia no será una consecuencia de la existencia eterna de un ser pensante. (* 14) Cabe preguntar también a los que piensan que Dios es material si creen que cada parte de la materia piensa. Si así fuese, se deduciría que hay tantos dioses como partículas de materia. Pero si cada parte de materia no piensa, tendríamos un ser pensante compuesto de partes que no son pensantes, lo cual ya ha sido refutado. (* 15) Y si algún átomo de materia piensa, y las demás partes, aunque eternas por igual, no piensan, eso sería decir gratuitamente que una parte de la materia está infinitamente por encima de otra, y produce los seres pensantes no eternos. (* 16) Y si se pretende que el ser pensante, eterno y material sea una cierta acumulación particular de materia cuyas partes no son pensantes, entonces volvemos a caer en lo que ya fue refutado, pues las partes de la materia pueden muy bien estar juntas, pero no por eso podrán llegar a conseguir más que una nueva forma de relación local, la cual no puede proporcionarles el conocimiento. (* 17) Poco importa si dicha acumulación está en reposo o en movimiento. Si está en reposo, no es más que una masa sin acción, que no posee ningún privilegio respecto a un átomo; si está en movimiento, y ese movimiento que le distingue de las demás partes, tuviera que producir el pensamiento, todos esos pensamientos serían accidentales y limitados, pues cada parte separada permanecería sin pensamientos y no tendría nada que regulase sus movimientos. Con lo cual no habría ni libertad, ni elección, ni sabiduría, al menos no más que en la simple materia bruta. (* 18) Algunos pensarán que la materia es cuando menos coeterna con Dios. Pero no dicen por qué: la producción de un ser pensante, que admiten, es mucho más difícil que la de la materia, la cual es menos perfecta. Y quizá, continúa, si quisiéramos alejarnos un poco de las ideas comunes, dando libre vuelo a nuestro espíritu y dedicarnos al examen más profundo que pudiéramos hacer de la naturaleza de las cosas, *podríamos llegar incluso a concebir, aunque de manera muy imperfecta, cómo la materia pudo haber sido hecha en el principio, y cómo comenzó a existir por el poder de este primer ser*

eterno. Pero al mismo tiempo podríamos ver que dar el ser a un espíritu es un efecto de este poder eterno e infinito que resulta mucho más difícil de comprender. Y como el intentarlo acaso me apartaría demasiado, añade, *de las nociones sobre las cuales la filosofía está constituida actualmente en el mundo,* no tendría motivos justificados para alejarme tanto, o para investigar, en tanto la gramática pueda permitirlo, si en el fondo la opinión comunmente admitida es contraria a esa opinión particular. Erraría, repito, si me embarcase en esa discusión, sobre todo *en este lugar de la tierra,* en el cual la doctrina admitida es lo suficientemente buena para mi intención, puesto que plantea como algo indudable que si se admite tan sólo una vez la creación o el comienzo de cualquier *sustancia* de la que se trate, procedente de la nada, con análoga facilidad se puede suponer la creación de cualquier otra sustancia, con excepción del propio Creador.

Teófilo.—Me habéis proporcionado un verdadero placer al referirme algunas cosas del profundo pensamiento de vuestro autor, cuya prudencia excesivamente escrupulosa le impidió producir por entero. Sería una pena que lo suprimiese y nos dejase aquí, con la miel en los labios. Os aseguro que creo que, bajo esta especie de enigma, se esconde algo bello e importante. La SUSTANCIA, con mayúsculas, podría hacernos sospechar que la producción de la materia la concibe igual que la de los accidentes, para los cuales no hay dificultad en hacerlos de la nada: y al distinguir su pensamiento *de la filosofía que en la actualidad está establecida en el mundo o en este lugar de la tierra,* no sé si se refería a los platónicos, que consideraban a la materia como algo fugaz y pasajero, al modo de los accidentes, y tenían una idea muy distinta de los espíritus y las almas.

(* 19) *Filaletes.*—Por último, contra aquellos que niegan la creación, mediante la cual las cosas son hechas de la nada, basándose en que no les resulta concebible, nuestro autor, escribiendo antes de haber sabido vuestro descubrimiento sobre la causa de la unión entre alma y cuerpo, les objeta que no comprenden cómo los movimientos voluntarios son producidos en el cuerpo por voluntad del alma, y sin embargo no dejan de creer en ellos, convencidos por la experiencia; y a los que responden que el alma, al no poder producir un movimiento nuevo, lo único que produce es

una nueva determinación de los espíritus animales, les replica con razón que lo uno es tan inconcebible como lo otro. Y nada puede decirse mejor que lo que a continuación añade, que querer limitar lo que Dios puede hacer a lo que nosotros podemos comprender es otorgar una extensión infinita a nuestra comprensión, o hacer finito al propio Dios.

Teófilo.—Aunque la dificultad sobre la unión del alma y del cuerpo haya sido resuelta a partir de ahora, según mi opinión, el problema puede presentarse en otra parte. He demostrado *a posteriori* por la armonía preestablecida que todas las mónadas tienen su origen en Dios y dependen de él. Sin embargo no resulta posible comprender en detalle cómo; y en el fondo su conservación no es otra cosa que una creación, continua, como los escolásticos han reconocido muy acertadamente.

Capítulo XI

SOBRE EL CONOCIMIENTO QUE TENEMOS DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS

(* 1) *Filaletes.*—En vista de que ya la pura existencia de Dios tiene una relación necesaria con la nuestra, las ideas que podamos tener de cualquier cosa no prueban la existencia de dicha cosa más de lo que el retrato de un hombre prueba su existencia en el mundo. (* 2) No obstante, la certeza que tengo del blanco y del negro sobre este papel gracias a la *sensación* es tan grande como la del movimiento de mi mano, la cual no cede más que ante el conocimiento de nuestra existencia y la de Dios. (* 3) Esta certeza merece el nombre de conocimiento, pues yo no creo que nadie pueda sentirse seriamente tan escéptico como para no estar seguro de la existencia de las cosas que ve y que siente. Al menos, aquel que pueda llevar sus dudas tan adelante, jamás tendrá discrepancias conmigo, porque jamás podrá estar seguro de que yo afirme algo contra su manera de pensar. Las percepciones de las cosas sensibles (* 4) vienen producidas por causas exteriores, que afectan a nuestros sentidos, pues nunca tenemos esas percepciones sin los órgarros, y si los órganos resultasen suficientes, las producirían siempre. (* 5) Además, a veces me doy cuenta de

que no puedo impedir que sean producidas en mi espíritu, como por ejemplo la luz, cuando tengo los ojos abiertos en un lugar donde la luz del día puede entrar; en cambio, puedo deshacerme de las ideas que tengo en la memoria. Por tanto, es necesario que exista una causa exterior de esta impresión viva cuya eficacia no puedo superar. (* 6) Algunas de esas percepciones se producen en nosotros con dolor, aunque a continuación podemos acordarnos de ellas sin sentir la menor molestia. Aunque las demostraciones matemáticas no dependen de los sentidos, sin embargo el examen que hacemos de las mismas por medio de las figuras es muy útil para probar la evidencia de nuestra vista, y parece proporcionarle una certidumbre que se aproxima mucho a la de la propia demostración. (* 7) Asimismo nuestros sentidos dan testimonio unos de otros en diversas ocasiones. El que ve el fuego puede llegar a sentirlo, si tiene dudas. Y al escribir esto, veo que puedo modificar las apariencias del papel y decir de antemano qué nueva idea va a presentar al espíritu: pero cuando esos caracteres han sido trazados, ya no puedo evitar verlos tal y como son, sin tener en cuenta que la visión de esos caracteres hará pronunciar a otro hombre los mismos sonidos. (* 8) Si alguno cree que todo eso no es más que un sueño prolongado, podrá soñar, si quiere, que le respondo que nuestra certidumbre, basada en el testimonio de los sentidos, es tan perfecta como lo permite nuestra naturaleza y nuestra condición lo exige. Quien ve arder una vela, y experimenta el calor de la llama que le hace daño si no retira el dedo, no exigirá una certidumbre mayor para decidir su acción, y si ese *soñador* no lo hiciese así, se vería despierto. Una seguridad así, por lo tanto, nos resulta suficiente, pues es tan cierta como el placer o el dolor, dos cosas más allá de las cuales no tenemos ningún interés en el conocimiento o existencia de las cosas. (* 9) Pero más allá de nuestra sensación actual ya no hay conocimiento, y se trata sólo de *verosimilitud,* como cuando creo que hay hombres en el mundo: lo cual es extremadamente probable, pese a que ahora, solo en mi gabinete, no veo a ninguno. (* 10) Asimismo constituiría una locura esperar una demostración de cada cosa, como dejar de actuar en función de las verdades claras y *evidentes* sólo porque no son demostrables. Un hombre que quisiera proceder así no

podría llegar a estar seguro de otra cosa que de perecer en muy poco tiempo.

Teófilo.—Ya he indicado en nuestras conversaciones precedentes que la verdad de las cosas sensibles se justifica en función de su relación, que depende de verdades intelectuales, fundadas en la razón y en observaciones constantes en las mismas cosas sensibles, en los casos en que las razones no aparezcan. Y como dichas razones y observaciones nos proporcionan un medio de juzgar el porvenir en relación a lo que nos interesa y a que el éxito acompañe a nuestro juicio racional, no sería posible pedir ni tampoco llegar a poseer una mayor certidumbre sobre esos objetos. También es posible buscar las razones de los mismos sueños y de su escasa relación con otros fenómenos. Sin embargo, yo creo que la apelación del conocimiento y de la certeza podría extenderse más allá de las sensaciones actuales, puesto que la claridad y la evidencia llegan más allá, y yo las considero como una especie de la certeza: sería, sin duda, una locura dudar seriamente si hay hombres en el mundo cuando no los vemos. *Dudar seriamente* es dudar en relación a la práctica, y la *certidumbre* podría ser considerada como un conocimiento de la verdad, teniendo el cual no puede haber dudas respecto a la práctica sin que ello sea locura; y a veces se la considera incluso con mayor generalidad, y se aplica a los casos en los cuales no se puede dudar sin que uno no merezca ser censurado. Pero la *evidencia* sería una certidumbre luminosa, es decir, en la cual no cabe duda debido a la relación que se ve entre las ideas. De acuerdo con esta definición de la certidumbre, estamos seguros de que Constantinopla está en el mundo, y que Constantino, Alejandro Magno y Julio César vivieron. Es cierto que algún campesino de las Ardenas podría dudarlo en justicia, a falta de información; pero un hombre de letras y de mundo no podría hacerlo sin un gran trastorno de espíritu.

(* 11) *Filaletes.*—Nuestra memoria nos hace sentirnos verdaderamente seguros de muchas cosas que han pasado, pero no podemos juzgar a la perfección si todavía siguen sucediendo. Ayer vi agua, y un cierto número de hermosos colores que se formaron en las burbujas que se formaron en dicha agua. Ahora estoy seguro de que dichas burbujas existieron tanto como el agua, pero no conozco ya con

mayor certeza la existencia presente del agua que de las burbujas, aunque lo primero sea mucho más probable, porque está comprobado que el agua es duradera y las burbujas desaparecen. (* 12) En fin, aparte de nosotros y de Dios, no conocemos más espíritus salvo mediante la *revelación,* y al respecto sólo poseemos la certidumbre de la fe.

Teófilo.—Ya se ha indicado que nuestra memoria nos engaña a veces. Y creemos en ella o no según esté más o menos viva, y más o menos relacionada con las cosas que sabemos. Aunque estemos seguros de lo fundamental, podemos tener dudas respecto a las circunstancias. Recuerdo haber conocido a un hombre determinado porque siento que su imagen no me resulta nueva, lo mismo que su voz; y esta señal doble me garantiza mejor que uno de los dos, pese a lo cual no puedo acordarme de dónde lo he visto. No obstante a veces ocurre, aunque muy raramente, que uno ve en sueños una persona antes de verla en carne y hueso. Me han asegurado que una damisela de una corte conocida vio en sueños, y describió a sus amigas, a aquel con quien luego se casó, así como la sala en donde se celebró la boda, lo cual le sucedió antes de haber visto ni conocido ni el hombre ni el lugar. Se atribuyó a no sé qué presentimiento secreto; pero el azar puede producir efectos así, ya que es raro que eso suceda, aparte de que como las imágenes de los sueños son un tanto oscuras, existe una mayor libertad para referirlas posteriormente a otros.

(* 13) *Filaletes.*—Concluyamos que existen dos tipos de proposiciones, unas particulares y relativas a la existencia, como, por ejemplo, que un elefante existe; las otras generales y sobre la dependencia de las ideas, como, por ejemplo, que los hombres deben de obedecer a Dios. (* 14) La mayor parte de las proposiciones generales y ciertas llevan el nombre de *verdades eternas,* y, en efecto, todas ellas lo son. No se trata de que sean proposiciones que fueron formadas actualmente en alguna parte de toda la eternidad, o que hayan sido grabadas en el espíritu de acuerdo con algún modelo que existiese siempre, sino de que estamos seguros de que cuando una criatura, provista con las facultades y los medios para ello, aplique sus pensamientos a la consideración de dichas ideas, encontrará la verdad de esas proposiciones.

Teófilo.—Vuestra división parece reducirse a la mía de *proposiciones de hecho* y *proposiciones de razón.* Las proposiciones de hecho también pueden llegar a ser generales de alguna manera, pero es gracias a la inducción y a la observación, de manera que no son más que una multitud de hechos similares, como cuando se observa que cualquier azogue se evapora por la fuerza del fuego, y eso no constituye una perfecta generalidad, porque no se ve la necesidad de ello. Las proposiciones generales de razón son necesarias, aunque la razón también nos proporciona algunas que no son generales absolutamente, como, por ejemplo, cuando suponemos que una idea es posible, hasta que por medio de una investigación más precisa descubrimos que lo contrario es lo cierto. Por último, hay *proposiciones mixtas,* que surgen a partir de premisas que provienen, unas de hechos y observaciones, y las otras de proposiciones necesarias: así son cantidad de conclusiones geográficas y astronómicas sobre la esfera terrestre y sobre la trayectoria de los astros, que nacen por la combinación de observaciones de viajeros y astrónomos con los teoremas de geometría y de aritmética. Pero como, según la costumbre de los lógicos, *la conclusión sigue a la premisa más débil,* y no puede tener mayor certeza que ellas, esas proposiciones mixtas no poseen más que la certeza y la generalidad que les corresponde a las observaciones. Por lo que hace a las *verdades eternas,* hay que observar que en el fondo todas ellas son condicionales, y dicen, efectivamente, supuesta tal cosa, esta otra cosa es. Por ejemplo, al decir: *toda figura que tiene tres lados, también tendrá tres ángulos,* no digo más que, supuesto que haya una figura de tres lados, *esta misma* figura tendrá tres ángulos. Digo *esta misma,* y en esto es en lo que difieren las proposiciones categóricas, que pueden ser enunciadas sin condición, aunque en el fondo sean condicionales, de las que se denominan *hipotéticas,* como sería la proposición: *si una figura tiene tres lados, sus ángulos son iguales a dos rectos,* donde se ve que la proposición *antecedente* (a saber, los ángulos de la figura de tres lados) y la *consecuente* (a saber, los ángulos de la figura de tres lados son iguales a dos rectos) no tienen el mismo sujeto, como en cambio lo tenían en el caso anterior, en que el antecedente era: *esta figura es de tres lados,* y el consecuente: *la susodicha figura es de tres ángulos.* También la hipotética

puede ser transformada frecuentemente en categórica, si bien cambiando un poco los términos, como si en lugar de la hipotética anterior yo dijese: *los ángulos de toda figura de tres lados son iguales a dos rectos.* Los escolásticos discutieron mucho *de constantia subjecti,* como lo denominaban, es decir, cómo la proposición que alude a un sujeto puede poseer una verdad real, aunque dicho sujeto no exista. Y es que la verdad no es más que condicional, y dice que en el caso de que el sujeto exista, sucederá eso. Pero cabe preguntarse todavía en qué se fundamenta esta conexión, ya que ahí dentro hay una realidad que no engaña. La respuesta es que radica en la relación entre las ideas. Pero cabe también replicar dónde estarían estas verdades si no existiese ningún espíritu, y en qué se convertiría entonces el fundamento real de esta certeza de las verdades eternas. Esto nos conduce, finalmente, al fundamento último de las verdades, a saber, ese espíritu supremo y universal que no puede dejar de existir, cuyo entendimiento, a decir verdad, constituye la región de las verdades eternas, como reconoció San Agustín[65], expresándolo de manera muy viva. Y para que no se piense que no hay necesidad de recurrir a él, hay que tener en cuenta que esas verdades necesarias llevan consigo la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas, y en una palabra las leyes del universo. Así, esas verdades necesarias, por ser anteriores a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria. Ahí es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades que hay grabadas en nuestras almas, no ya a modo de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación, junto con las circunstancias, harán brotar enunciaciones actuales.

[65] S. AGUSTÍN, *Del libre arbitrio* II, III-XV, 7-39.

Capítulo XII

SOBRE LOS MEDIOS DE AUMENTAR NUESTROS CONOCIMIENTOS

(* 1) *Filaletes.*—Hemos hablado de las especies de conocimiento que poseemos. Vayamos ahora a los medios para aumentar nuestro conocimiento o para encontrar la verdad. Los sabios admiten normalmente que las máximas constituyen los fundamentos de todo conocimiento, y que cada ciencia en particular está basada en algunas cosas ya conocidas *(praecognita).* (* 2) Reconozco que las matemáticas parecen favorecer este método con su gran éxito, y vos habéis remachado esto bastante. Pero todavía quedan dudas sobre si no habrán sido más bien las ideas las que han servido gracias a sus relaciones, y no tanto dos o tres máximas generales planteadas desde el principio. Un joven puede conocer que su cuerpo es más grande que su dedo meñique, pero no precisamente en virtud del axioma de que el todo es mayor que la parte. El conocimiento comenzó a partir de proposiciones particulares; pero a continuación se ha pretendido descargar a la *memoria* de un *montón* embarazoso de *ideas particulares,* por medio de las nociones generales. Si el lenguaje fuera tan imperfecto que no existiesen los términos relativos de *todo* y *parte,* ¿acaso por ello

no se iba a poder conocer que el cuerpo es mayor que el dedo? Al menos os he presentado los argumentos de mi autor, pese a que creo entrever lo que podréis contestar, conforme a cuanto ya habéis dicho.

Teófilo.—No sé por qué se les tienen tantas ganas a las máximas para atacarlas aún nuevamente; si sirven para descargar a la memoria *de cantidad de ideas particulares,* como reconocéis, deben de ser muy útiles, ya que no disponen de más utilidad. Mas quiero precisar que ellas no nacen, ya que no se las encuentra mediante la inducción a partir de ejemplos. El que conoce que diez es mayor que nueve, que el cuerpo es mayor que el dedo y que una casa es demasiado grande para poder escaparse por la puerta, conoce cada una de estas proposiciones particulares por una misma razón general, que les está como incorporada iluminándolas, al modo en que vemos rasgos cargados de colores cuya proporción y configuración consiste propiamente en los trazos, cualquiera que sea el color. Ahora bien, esta razón común es el propio axioma, que es conocido implícitamente, por así decirlo, pese a que no sea conocido desde el principio en forma abstracta y separada. Los ejemplos extraen su verdad del axioma incorporado, y el axioma no tiene su fundamentación en los ejemplos. Y como esta razón común de dichas verdades particulares está en el espíritu de todos los hombres, claramente podéis ver que no tiene ninguna necesidad de que las palabras *todo* y *parte* se encuentren en el lenguaje del que está penetrado de dicho axioma.

(* 4) *Filaletes.*—¿Mas no habrá el peligro de refrendar suposiciones, bajo el pretexto de que son axiomas? Uno supondrá con algunos autores antiguos que todo es materia; otro dirá con Polemón [66] que el mundo es Dios; un tercero dará por sentado que el sol es la divinidad principal [67]. Imaginaos qué religión tendríamos si se permitiese algo así. Hasta tal punto es peligroso admitir principios sin ponerlos en cuestión, sobre todo si atañen a la moral. Pues alguno podría esperar una vida futura que se pareciese más a la de Aristipo, que cifraba la beatitud en los placeres del

---

[66] Polemón de Atenas, sucesor de Xenócrates en la dirección de la Academia platónica, para lo cual fue elegido en el año 314: precursor del estoicismo. Véase ESTOBEO, *Eclogae physicae,* I, 1, ecl. 29, 62.

[67] Se trata de Ferekydes. Ver DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* 7 (71) A 9.

cuerpo, que a la de Antístenes[68], el cual defendía que la virtud basta para lograr la felicidad. Arquelao[69], que planteó como principio que lo justo y lo injusto, lo honesto y lo deshonesto, están determinados únicamente por las leyes, y no por la naturaleza, no hay duda de que dispondrá de otras medidas para el bien y el mal moral, distintas de las que aquellos que reconocen obligaciones anteriores a las constituciones humanas. (* 5) Hace falta, pues, que los principios sean ciertos. (* 6) Pero dicha certidumbre no surge sino de la comparación entre las ideas; de esa manera no tendremos necesidad de más principios, y siguiendo esta regla llegaremos más lejos de lo que podríamos ir sometiendo a nuestro espíritu a la discreción ajena.

Teófilo.—Me asombra que enfiléis contra las máximas, es decir, contra los principios evidentes, lo que podría y debería leerse contra los principios supuestos gratuitamente. Cuando en las ciencias se exigen *praecognita*, o conocimientos anteriores que sirvan para fundamentar las ciencias, se están pidiendo *principios conocidos*, y no ya planteamientos arbitrarios, cuya verdad no resulte conocida. El propio Aristóteles así lo entiende, pues las ciencias inferiores y subalternas toman sus principios de las otras ciencias superiores, en las cuales han sido demostrados, con excepción de la primera de todas las ciencias, a la que denominamos metafísica, que según él no toma nada de las demás, y les proporciona los principios que les son necesarios; y cuando dice δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα, el aprendiz debe de creer a su maestro[70], su opinión consiste en que, cuando todavía no está introducido en las ciencias superiores, sólo debe creer entretanto, de manera que es sólo provisionalmente. Así, se está muy lejos de admitir *principios gratuitos*. A esto hay que añadir que incluso los principios cuya certeza no es completa pueden tener su utilidad, siempre que se construya demostrativamente sobre ellos solos, pues, aunque en un caso así todas las proposiciones serían solamente condicionales, y valdrían únicamente suponiendo

[68] Aristipo de Cirene, que nació aproximadamente hacia el 435 a. C., fue discípulo de Sócrates y de los sofistas, y el fundador de la escuela cirenaica. En cuanto a Antístenes (444 aprox-375) fue discípulo de Gorgias y de Sócrates. Fundó la escuela cínica. Véase Diógenes LAERCIO II, 90 y VI, 11.

[69] Arquelao fue un discípulo de Anaxágoras que, de acuerdo con la tradición fue el maestro de Sócrates. Ver DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* 60 (47), A 1.

[70] *Refutaciones sofísticas*, 2, 165 b, 3.

que dicho principio sea verdadero, sin embargo la relación misma y las enunciaciones condicionales estarían al menos demostradas; de manera que sería muy de desear que tuviésemos muchos libros escritos así, ya que no habría peligro de error, pues el lector o el discípulo estarían avisados de la condición. La práctica no iría siendo reglamentada de acuerdo con esas conclusiones hasta el momento en que la suposición haya sido verificada de alguna forma. Este método también sirve muy a menudo para verificar las suposiciones o hipótesis, en los casos en que van surgiendo multitud de conclusiones cuya verdad por otra parte ya no resulta conocida, y a veces esto nos suministra un *retorno* perfecto, que es suficiente para demostrar la verdad de la hipótesis. Conring[71], de profesión médico, pero hombre de ingenio en todo tipo de erudición, exceptuadas quizá las matemáticas, escribió una carta a un amigo, que intentaba reimprimir en Helmstaedt el libro de Viottus, filósofo peripatético muy apreciado que trata de explicar la demostración y los Analíticos posteriores de Aristóteles. Esa carta fue adjuntada al libro, y en ella Conring reprendía a *Pappus*[72] cuando éste afirma que el análisis se propone encontrar lo desconocido dándolo por supuesto y llegando a partir de ello por deducción a las verdades conocidas; ésto va contra la lógica, decía, la cual enseña que de falsedades no se pueden deducir verdades. Pero posteriormente yo le hice ver[73] que el análisis utiliza definiciones y otras proposiciones que son recíprocas, por medio de las cuales podemos *retornar* al principio y encontrar demostraciones sintéticas. Incluso en las ocasiones en que dicho retorno no es demostrativo, como ocurre en física, a veces no deja de tener una gran verosimilitud, cuando la hipótesis explica con facilidad gran cantidad de fenómenos, que sin eso serían de difícil explicación y muy desconectados los unos de los otros. En verdad considero que el principio de los principios radica de alguna manera en el buen uso de las ideas y de las experiencias; pero si

---

[71] Conring (1606-1687) fue otro de los corresponsales de Leibniz. El amigo aludido es A. Frolingius, que editó en 1661 el *De demonstratione*, de B. VIOTTUS.

[72] Pappus fue un célebre geómetra alejandrino al que debemos buena parte de nuestros conocimientos de historia de la matemática griega, ya que en su *Colección matemática* menciona los descubrimientos de numerosos geómetras griegos cuyas obras no han llegado hasta nosotros.

[73] Carta de Leibniz a H. Conring, febrero 1679.

profundizamos en él, veremos que en lo referente a las ideas equivale a enlazar las definiciones mediante los axiomas idénticos. Sin embargo, no siempre resulta fácil llegar a este último análisis, y por muchas ganas que han demostrado al respecto los geómetras, por lo menos los antiguos, todavía no lo han conseguido. El célebre autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano* les complacería mucho si culminase esta búsqueda, que es un poco más difícil de lo que se cree. Euclides, por ejemplo, puso entre los axiomas el equivalente a decir que dos líneas rectas no se pueden encontrar más que una vez. La imaginación, basada en la experiencia de los sentidos, no nos permite figurarnos más de un punto de encuentro entre dos rectas; pero la ciencia no debe de fundamentarse en ella. Y si alguno piensa que esa imaginación proporciona la relación entre las ideas distintas, no está suficientemente instruido en cual es la fuente de las verdades, y cantidad de proposiciones, demostrables a partir de otras anteriores, serían consideradas por él como inmediatas. Muchas personas que han criticado a Euclides no han tenido esto en cuenta suficientemente: esos tipos de imágenes no son más que ideas confusas, y quien sólo conozca la recta de esa forma nunca será capaz de demostrar nada. Por eso Euclides, al no poseer una idea que pudiese ser expresada distintamente, es decir, una definición de la línea recta (pues la que da entretanto es oscura, y no le sirve para las demostraciones), se ha visto obligado a recurrir a dos axiomas, que le han desempeñado el papel de definición y que por eso los utiliza en las demostraciones: uno consiste en que dos rectas no tienen parte común, y el otro en que no comprenden espacio. Arquímedes dio una especie de definición de la *recta*, al decir que es la línea más corta entre dos puntos. Pero tácitamente da por supuesto (al utilizar en sus demostraciones elementos como los de Euclides, basados en los dos axiomas que acabo de mencionar) que las afecciones a las que aluden dichos axiomas convienen a la línea que definió. Así, si bajo el pretexto de la adecuación e inadecuación entre las ideas, seguís pensando con vuestros amigos que en geometría está permitido aceptar, antes y ahora, lo que las imágenes nos dicen, sin pretender este rigor en la demostración por medio de las definiciones y axiomas que los antiguos exigieron en dicha ciencia (como, según creo,

muchas personas podrán pensar por falta de información), tendré que deciros que eso puede bastar para quienes sólo se preocupan de la geometría práctica tal cual es, pero no a los que quieren poseer la ciencia que sirve incluso para perfeccionar la práctica. Y si los antiguos hubieran sido de esa opinión, y hubieran descuidado este punto, creo que apenas si habrían avanzado algo, y sólo nos habrían legado una geometría empírica, tal y como aparentemente era la de los egipcios, y tal y como parece que la de los chinos continúa siendo: lo cual nos habría privado de los más hermosos conocimientos físicos y mecánicos que la geometría nos ha permitido descubrir, y que siguen siendo desconocidos por todos los lugares donde lo es nuestra geometría. También hay motivos para pensar que si hubiésemos seguido a los sentidos y sus imágenes habríamos caído en errores; más o menos como sucede con todos los que no han sido instruidos en la geometría exacta, los cuales admiten como una verdad indudable que dos líneas que se acercan continuamente al final tienen que encontrarse, mientras que los geómetras presentan ejemplos contrarios en el caso de determinadas líneas, a las cuales denominan asíntotas. Pero aparte de todo eso, nos hubiéramos visto privados de aquello que yo más estimo en la geometría por lo que respecta a la contemplación, que es el que deja entrever la verdadera fuente de las verdades eternas y el medio para que lleguemos a comprender su necesidad, que las ideas confusas de las imágenes de los sentidos no nos pueden hacer ver distintamente. Me diréis que Euclides se ha visto obligado, sin embargo, a limitarse a ciertos axiomas cuya evidencia no resulta visible, sino confusamente a través de las imágenes. Reconozco que en ocasiones así lo hizo, pero valía más limitarse a un número pequeño de verdades de esa naturaleza, las que le parecieron más simples, y deducir las otras a partir de ellas, que alguien menos exacto hubiera considerado como ciertas sin demostración, que dejar muchas de ellas sin demostrar, y, lo que es peor, dejar a las gentes la libertad de ampliar su negligencia de acuerdo con su humor. Véis, pues, que cuanto habéis afirmado con vuestros amigos sobre la relación entre las ideas como fuente verdadera de las verdades necesita ser explicado. Si queréis contentaros con ver confusamente esa relación, debilitáis la exactitud de las demostraciones, y no

hay duda de que Euclides procedió más acertadamente al reducir todo a las definiciones y a un número pequeño de axiomas. Si pretendéis que esta relación entre las ideas se vea y se exprese distintamente, os veréis obligado a recurrir a las definiciones y a los axiomas idénticos, como yo pretendo; y en ocasiones os veréis obligado a contentaros con algunos axiomas no tan primitivos, como les ocurrió a Euclides y Arquímedes, en los casos en que tengáis dificultades para culminar un análisis a la perfección, y haréis mejor al proceder así que desdeñándolo o difiriendo algunos bellos descubrimientos, que podríais encontrar ya por su mediación; efectivamente, como ya os dije en otra ocasión, creo que no tendríamos geometría (entiendo una ciencia demostrativa) si los antiguos no hubieran querido avanzar en tanto no hubieran demostrado los axiomas que se vieron obligados a utilizar.

(* 7) *Filaletes.*—Comienzo a entender lo que es una relación entre ideas conocidas distintamente, y veo bien de qué manera son necesarios los axiomas. Asimismo, veo cómo hace falta que el método que seguimos en nuestras investigaciones, cuando se trata de examinar las ideas, esté organizado sobre la base del de los matemáticos, los cuales, partiendo de principios muy claros y muy fáciles (que no son sino los axiomas y las definiciones) suben poco a poco mediante un encadenamiento continuo de razonamientos hasta el descubrimiento y la demostración de las verdades que en principio parecían superar la capacidad humana. El arte de encontrar pruebas, y esos métodos admirables que han inventado para desentrañar y ordenar las ideas intermedias, es lo que ha producido descubrimientos tan asombrosos y tan inesperados. Lo que no puedo determinar es si con el tiempo llegaremos a inventar algún método parecido que sirva para las restantes ideas, lo mismo que para las relativas a la magnitud. Cuando menos, si otro tipo de ideas fuese considerado de acuerdo con el método ordinario de los matemáticos, nuestros pensamientos podrían remontarse mucho más allá de lo que nos sintamos llevados a creer. (* 8) Y esto podría hacerse en particular en la moral, como ya he dicho más de una vez.

Teófilo.—Creo que tenéis razón, y estoy dispuesto desde hace tiempo a ponerme a la tarea de hacer que se cumplan vuestras predicciones.

(* 9) *Filaletes.*—En lo referente al conocimiento de los cuerpos, el camino a tomar es exactamente el contrario, pues al no poseer la menor idea sobre sus esencias reales, nos vemos obligados a recurrir a la experiencia. (* 10) Sin embargo, tampoco niego que un hombre habituado a hacer experimentos racionales y regulares no vaya a ser capaz de formarse conjeturas más acertadas que otro sobre esas propiedades todavía desconocidas, pero siempre será juicio y opinión, y no conocimiento y certeza. Todo eso me hace pensar que la física no será capaz de llegar a ser ciencia en nuestras manos. A pesar de ello, los experimentos y las observaciones históricas pueden servirnos en lo referente a la salud de nuestros cuerpos y a las comodidades de la vida.

Teófilo.—Estoy de acuerdo también en que la física toda entera nunca llegará a ser una ciencia perfecta entre nosotros, pero no por ello vamos a dejar de poseer alguna ciencia física, e incluso tenemos ya algunas muestras de ella. Por ejemplo, la magnetología puede ser considerada como una ciencia así, pues a partir de unas pocas suposiciones basadas en la experiencia, podemos llegar a demostrar mediante deducciones correctas cantidad de fenómenos que suceden efectivamente tal y como la razón nos lo indica. No debemos alimentar esperanzas de dar razón de todos los experimentos, como tampoco los geómetras han conseguido probar todos sus axiomas; pero al igual que ellos se han contentado con deducir un gran número de teoremas a partir de un número pequeño de principios de razón, asimismo los físicos dan razón de cantidad de fenómenos por medio de algunos principios de experiencia, e incluso pueden llegar a preverlos en la práctica.

(* 11) *Filaletes.*—En vista de que nuestras facultades no son adecuadas para permitirnos discernir la fábrica interior de los cuerpos, debemos de pensar que ya basta con que nos permitan descubrir la existencia de Dios, y un conocimiento lo suficientemente grande de nosotros mismos como para que sepamos nuestros deberes y nuestros intereses fundamentales, en relación sobre todo con la eternidad. Y creo estar en el derecho de inferir de ellos que *la moral es la ciencia propia y el gran problema de los hombres en general, como por otra parte las artes diferentes que se refieren a las partes diferentes de la naturaleza son patrimonio de los particu-*

lares. Se puede afirmar, por ejemplo, que si en los países de América, a los cuales la naturaleza les ha otorgado gran cantidad de bienes, faltan la mayoría de las comodidades de la vida, eso se debe a que ignoraron el uso del *hierro.* Así, lejos de menospreciar la ciencia de la naturaleza (* 12), sostengo que, si dicho estudio es llevado como es debido, puede resultar de una utilidad para el género humano mayor que todo cuanto hasta aquí se ha hecho; el que inventó la imprenta, el que descubrió el uso de la brújula, o el que dio a conocer las virtudes de la quina, han contribuido a la propagación del conocimiento y al progreso de las comodidades útiles para la vida, y han salvado a muchas más gentes de la tumba que los fundadores de los colegios y hospitales y demás monumentos de la más insigne caridad, que han sido construidos con enormes gastos.

Teófilo.—No hubiérais podido decir nada que me hubiese agradado más. La verdad moral o piedad nos debe arrastrar a cultivar las artes, en lugar de favorecer la pereza de algunos quietistas holgazanes. Y como ya dije no hace mucho tiempo, una mejor policía podría llevarnos algún día a una medicina considerablemente mejor que la actual. Nunca se podría propugnar esto lo bastante, después del cuidado por la virtud.

(* 13) *Filaletes.*—Aunque yo recomiende la experiencia, tampoco desdeño las hipótesis probables, pues pueden llevarnos a nuevos descubrimientos y cuando menos suponen una gran ayuda para la memoria. Pero nuestro espíritu se ha dejado ir demasiado aprisa dándose por satisfecho con algunas apariencias muy leves, por no tomarse el trabajo y el tiempo necesarios para aplicarlas a multitud de fenómenos.

Teófilo.—El arte de descubrir las causas de los fenómenos, o las hipótesis auténticas, es como el arte de descifrar, en el cual a menudo una conjetura ingeniosa nos ahorra mucho camino. Lord Bacon [74] comenzó a poner el arte de experimentar en preceptos, y el caballero Boyle demostró un gran talento para practicarlo. Mas si a esto no se le añade el arte de utilizar los experimentos para sacar conse-

---

[74] Francis BACON (1561-1626), lord Canciller en 1618, luego encarcelado y por último rehabilitado, intentó sustituir el *Organon* aristotélico por un *Novum Organum,* en el cual se proponía la interpretación de la naturaleza y la observación como los procedimientos científicos principales. Dicha obra es de 1620.

cuencias de ellos, ni siquiera con regios dispendios se podrá llegar a lo que un hombre de gran penetración podría descubrir desde el principio. Descartes, que sin duda lo era, hizo una observación semejante en una de sus cartas [75] con motivo del *Método* del canciller de Inglaterra; y Spinoza (al cual no tengo dificultades en citar cuando dice cosas acertadas), en una de sus cartas al difunto señor Oldenbourg [76], secretario de la Sociedad real de Inglaterra, publicadas entre las obras póstumas de ese sutil judío, hace una reflexión similar sobre una obra de Boyle, el cual, para decir la verdad, se dedica demasiado a no sacar de una infinidad de bellos experimentos otra conclusión que la que ya podría haber puesto como principio, a saber, que todo sucede mecánicamente en la naturaleza, principio cuya certeza puede ser demostrada por la sola razón, y jamás por medio de experimentos, por muchos que se hagan [77].

(* 14) *Filaletes.*—Después de haber dejado establecidas las ideas claras y distintas por medio de nombres fijos, el gran medio de ampliar nuestros conocimientos consiste en el arte de encontrar ideas intermedias, que nos puedan mostrar la conexión o la incompatibilidad entre ideas diferentes. Por lo menos las máximas no valen para proporcionárselas. Si suponemos que un hombre no tiene idea exacta de lo que es un ángulo recto, en vano se atormentará intentando demostrar algo del triángulo rectángulo: y, sean cuales sean las máximas que se empleen, no será fácil llegar con su ayuda a demostrar que los cuadrados de los lados que forman ese ángulo recto son iguales al cuadrado de la hipotenusa. Un hombre podría darles vueltas a estos axiomas durante mucho tiempo sin llegar a ver jamás algo claro en matemáticas.

Teófilo.—De nada sirve darles vueltas a los axiomas si no se tiene nada a lo cual aplicarlos. Los axiomas sirven frecuentemente para entrelazar las ideas, como, por ejemplo, la máxima según la cual los seres extensos semejantes de la segunda y la tercera dimensión están en razón doble y triple con los correspondientes seres extensos de la primera dimensión, que tiene gran utilidad; y la cuadratura de,

---

[75] Carta de Descartes a Mersenne del 10 de mayo de 1632.

[76] Véase la carta VI de la correspondencia de Spinoza.

[77] R. Boyle, *A Physico-chemical Essay*, 1661.

por ejemplo, la lúnula de Hipócrates[78], surge de ahí, primeramente en el caso de los círculos, al aplicar simultáneamente las dos figuras una a la otra, cuando su posición dada permite hacerlo con comodidad; del mismo modo la comparación entre ambas, una vez conocida, nos promete conocimientos.

[78] Hipócrates de Quíos, geómetra del siglo V a. C., tiene una gran importancia histórica por haber sido el primero que logró llevar a cabo la cuadratura de figuras curvilíneas, en su caso las lúnulas o lunetas, o porciones de plano comprendidas entre dos círculos no concéntricos. Su demostración sólo adolece del defecto de que es válida únicamente para determinados tipos de lúnulas.

Capítulo XIII

OTRAS CONSIDERACIONES SOBRE NUESTRO CONOCIMIENTO

(* 1) *Filaletes.*—Acaso todavía sea ocasión de añadir que nuestro *conocimiento* tiene mucha relación con la vista en tanto que, al igual que otras cosas, no resulta ni completamente *necesaria* ni completamente *voluntaria.* Cuando tenemos los ojos abiertos, no podemos dejar de ver la luz, pero también podemos volverla hacia otros objetos y considerarlos (* 2) con más o menos atención. Así, cuando la facultad ha sido aplicada de una vez, el determinar el conocimiento no depende de la voluntad, como tampoco un hombre puede impedirse a sí mismo ver lo que ve, pero para instruirse hay que aplicar las facultades como es debido.

Teófilo.—Ya hemos hablado otra vez de ese punto, y hemos establecido que no depende del hombre tener tal o cual sentimiento en el estado presente, pero sí depende de él prepararse para tenerlo y para no tenerlo a continuación, y, por tanto, que las opiniones no son voluntarias más que de una forma indirecta.

Capítulo XIV

SOBRE EL JUICIO

(* 1) *Filaletes.*—El hombre no sabría tomar una determinación, en la mayor parte de las acciones de su vida, si no hubiera nada que le permitiera decidirse cuando carece de un conocimiento seguro. (* 2) Frecuentemente hay que contentarse con un simple *fogonazo de probabilidad.* (* 3) Y la facultad para servirse de ello es el juicio. Muchas veces basta con esto, pero también frecuentemente se trata de una falta de diligencia, de paciencia y de habilidad. (* 4) Se le denomina *asentimiento* o *disentimiento,* y ocurre cuando se *presume* algo, es decir, cuando se le *considera* como verdadero *previamente* a la prueba. Cuando eso sucede conforme a la realidad de las cosas, se trata de un *juicio acertado.*

Teófilo.—Otros denominan juzgar a la acción que se lleva a cabo siempre que uno se pronuncia tras previo conocimiento de causa; y también habrá quienes distingan el juicio de opinión, en tanto no tenga por qué ser tan incierto. Pero yo no quiero enjuiciar a nadie por el uso que da a las palabras, y os está permitido considerar al juicio como un sentimiento probable. En cuanto a la *presunción,* que es un término propio de jurisconsultos, cuando está

bien utilizado lo distinguen de la *conjetura.* Se trata de algo más, que debe ser considerado como verdad provisionalmente, hasta que se llegue a demostrar lo contrario, en tanto que un *indicio,* una *conjetura,* debe ser sopesada a menudo en relación a otra conjetura. Así es como *se presume* que quien reconoce haber pedido dinero a otro, deberá pagarlo, salvo que demuestre que ya lo ha hecho, o que la deuda se liquida por algún otro principio. Presumir no es, pues, en ese sentido, *considerar antes* de la prueba, lo cual no está permitido, sino *considerar por adelantado,* pero con fundamento, en tanto se espera una prueba de lo contrario.

Capítulo XV

SOBRE LA PROBABILIDAD

(* 1) *Filaletes.*—Si la *demostración* permite ver la relación entre las ideas, la *probabilidad* no es más que la apariencia de dicha relación basada en pruebas en las cuales no se capta una conexión que sea inmutable. (* 2) Existen varios grados de asentimiento, desde la *seguridad* hasta la *conjetura,* la *duda* y la *desconfianza.* (* 3) Cuando se posee *certeza,* hay intuición en todas las partes del razonamiento, las cuales indican su encadenamiento; pero lo que me lleva a *creer* es algo *ajeno.* (* 4) Ahora bien, la probabilidad está basada en conformidades con lo que sabemos, o en el testimonio de los que lo saben.

Teófilo.—Preferiría mantener que siempre está basada en la verosimilitud o en la conformidad con la verdad; y el testimonio de otro es algo que lo verdadero también acostumbra a tener a su favor en relación con los hechos que están a nuestro alcance. Se puede afirmar, por tanto, que la similitud de lo probable con lo verdadero proviene de la cosa misma, o de alguna cosa ajena. Los retóricos plantean dos tipos de *argumentos:* los artificiales, que surgen de las cosas por medio del razonamiento, y los *inartificiales,* basados tan sólo en el testimonio al respecto del hombre o quizá también de la cosa misma. Pero también los hay

mixtos, pues un testimonio puede proporcionar por sí mismo un hecho, el cual sirve para formar un argumento artificial.

(* 5) *Filaletes.*—Si no nos llegamos a creer lo que no tiene nada que se acerque a cuanto conocemos, es por falta de semejanza con lo verdadero. Así, cuando un embajador dijera al rey de Siam que en nuestros países el agua se endurece en invierno hasta tal punto que un elefante podría andar por encima de ella sin hundirse, el rey le contestaría: Hasta ahora os consideré hombre de buena fe, ahora veo que mentís. (* 6) Mas si el *testimonio* de los demás puede hacer que un hecho sea probable, la *opinión* de los otros no debe ser considerada por sí misma como un fundamento auténtico de probabilidad, pues en los hombres se da más el error que el conocimiento, y si las creencias de los que conocemos y estimamos constituyesen una base legítima de asentimiento, los hombres tendrían razón al ser paganos en Japón, mahometanos en Turquía, papistas en España, calvinistas en Holanda y luteranos en Suecia.

Teófilo.—El testimonio de los hombres no hay duda de que tiene más peso que su opinión, y en justicia se reflexiona más sobre él. No obstante, es sabido que el juez a veces hace prestar juramento de *credulidad,* como se le suele llamar; y que en los interrogatorios se les pregunta a los testigos no solamente lo que vieron, sino también lo que juzgan al respecto, pidiéndoles al mismo tiempo las razones de su juicio, y a ello se le dedica toda la reflexión que le corresponde. Asimismo, los jueces encomiendan muchas cosas a los modos de pensar y a las opiniones de los expertos en el asunto; los particulares también están obligados a hacerlo así, conforme no les convenga proceder a un examen propio. Así, un niño y cualquier otra persona cuya situación sea similar a la del niño, está obligado, incluso en circunstancias especiales, a seguir la religión del país, en tanto no vea en ello ningún mal y en tanto no esté en estado de buscar si existe otra mejor. Y un director de pajes, sea del partido que sea, les obligará a cada cual a ir a la Iglesia donde van los que poseen la creencia que dicho joven profesa. Se puede consultar al respecto las discusiones entre Nicole [79] y algunos otros sobre el *argumento de*

[79] Pierre NICOLE (1625-1695), que compuso junto con Arnauld la lógica de

la mayoría en materia de fe, en las cuales a veces unos conceden demasiado y los otros demasiado poco. Existen otros *prejuicios* similares, por los cuales los hombres se alegrarían mucho de prescindir de la discusión. Tertuliano, en un tratado a propósito de ello, los denomina *prescripciones* [80], utilizando un término que los antiguos jurisconsultos (cuyo lenguaje no le resultaba desconocido) atribuían a diversos tipos de excepciones o alegaciones extrañas y de prevención, pero que hoy día apenas si se usa más que referido a la prescripción temporal, cuando se pretende rechazar la demanda de otro porque no ha sido presentada en el tiempo fijado por las leyes. Así es como ha habido motivos para publicar los *prejuicios legítimos*, tanto por parte de la Iglesia romana como de los protestantes [81]. Se vio que ambas partes han podido oponer novedades, en algunos aspectos, como, por ejemplo, cuando los protestantes cambiaron en su mayor parte el ceremonial de las antiguas ordenaciones de los eclesiásticos, y los romanos modificaron el antiguo canon de los libros de la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento, como ya demostré con suficiente claridad en una disputa que tuve por escrito, con sus correspondientes réplicas, con el señor obispo de Meaux, el cual según las noticias que me han llegado hace unos días acaba de morir [82]. Al ser los reproches recíprocos, la novedad, aunque nos proporciona un indicio de error en dichas materias, no es una prueba segura de ello.

Port-Royal (véase nota [38] del libro IV). Entre sus obras destacan los *Préjugés légitimes contre les calvinistes* (1671), o también *De l'unité de l'Eglise* (1687).

[80] TERTULIANO fue un célebre apologista cristiano del siglo II y III. Su obra clásica es *De praescriptione Haereticorum*. Su caballo de batalla consistió en demostrar la contradicción existente entre la razón y la revelación, y por lo tanto en combatir al pensamiento antiguo.

[81] Al respecto hay dos libros clásicos: uno es el de NICOLE, citado en la nota [79] de este libro IV, contra los calvinistas, y el otro es el del protestante JURIEN contra los papistas *Préjugés légitimes contre le papisme*, que es de 1685. Jurien fue el protector de Bayle, un teólogo de celosa ortodoxia.

[82] Se trata de Bossuet, que murió el 12 de abril de 1704.

Capítulo XVI

SOBRE LOS GRADOS DE ASENTIMIENTO

(* 1) *Filaletes.*—Por lo que respecta a los *grados de asentimiento,* no hay que perder de vista que los fundamentos de probabilidad que tenemos no actúan en eso más allá del grado de *apariencia* que exista, o que haya sido determinado al examinarlo. Hay que reconocer que el asentimiento no siempre puede estar basado en la contemplación actual de los motivos que prevalecieron en el espíritu, y resultaría muy difícil, incluso para quienes posean una memoria admirable, retener siempre todas las pruebas que les han llevado a un determinado asentimiento, y que a veces podrían llenar un volumen sobre una sola materia. Es suficiente con que en una ocasión hayan desmenuzado la materia sinceramente y con cuidado, y que por así decirlo hayan *cerrado la cuenta.* (* 2) Sin eso sería necesario que los hombres fuesen muy escépticos, o cambiasen de opinión en todo momento para dirigirse a un hombre que, habiendo examinado la cuestión hace muy poco, les propone argumentos a los cuales no pueden replicar adecuadamente de inmediato, a falta de memoria o de tiempo. (* 3) Hay que reconocer que eso hace que a menudo los hombres se *obstinen* en el error, pero la falta no está en que se apoyen

en su memoria, sino en que antes habían juzgado mal. Pues frecuentemente los hombres sustituyen el examen y la razón por la pura constatación de que jamás han pensado de otra manera. Y de ordinario los que han examinado menos sus opiniones, son los más apegados a ellas. No obstante este apego a lo que uno ha *visto* es loable, pero no es siempre lo mismo con lo que se ha *creído,* porque uno puede no haber considerado algo que puede modificarlo todo. Acaso no haya persona en el mundo que disponga del tiempo, la paciencia y los medios para reunir todas las pruebas de una y otra parte sobre las cuestiones en las cuales mantiene opiniones, para comparar todas esas pruebas y para llegar a la conclusión segura de que ya no le queda nada más que buscar en orden a una instrucción más amplia. La necesidad de velar por nuestra vida y por nuestros principales intereses, sin embargo, no admite dilación, y resulta absolutamente necesario que nuestro juicio llegue a una determinación sobre los asuntos en los cuales no podemos conseguir un conocimiento seguro.

Teófilo.—En cuanto acabais de decir sólo hay cosas buenas e irrebatibles. Sin embargo, sería de desear que los hombres dispusiesen en algunas ocasiones de *compendios por escrito* (en forma de memorias) *de las razones* que les han conducido a alguna opinión de importancia, la cual tendrán que justificar a continuación frecuentemente, a sí mismos o a los demás. Por otra parte, aunque en materia de justicia ordinariamente no está permitido retractarse de los juicios que ya han sido dictaminados, y revisar cuentas cerradas (de otra forma habría que estar en una inquietud perpetua, lo cual resultaría tanto más insoportable cuanto que tampoco se podría conservar siempre noticia de las cosas pasadas), sin embargo, en ocasiones uno puede apelar en justicia sobre la base de nuevos datos, e incluso puede llegar a lograr lo que se denomiona restitución *in integrum,* en contra de lo que había sido dictaminado. Y de la misma manera en nuestros propios negocios, sobre todo en las materias muy importantes en las cuales todavía está permitido lanzarse a fondo o desentenderse del asunto, sin que resulte perjudicial suspender la ejecución y andar con cuidado, las decisiones de nuestro espíritu, basadas en probabilidades, nunca deben ser consideradas *in rem judicatam,* como lo llaman los jurisconsultos, es decir, nunca deben servir

para negarse a la *revisión* del razonamiento, cuando nuevas razones dignas de consideración surjan en oposición. Mas cuando ya no hay más tiempo para deliberar, hay que seguir la decisión que se haya tomado con tanta firmeza como si fuera infalible, pero no siempre con tanto rigor.

(* 4) *Filaletes.*—En vista de que los hombres no pueden evitar el exponerse a error cuando juzgan, ni tener opiniones distintas cuando no pueden mirar las cosas con los mismos puntos de vista, entre ellos deben de mantener la paz y observar los deberes propios de la humanidad, dentro de esa diversidad de opiniones, sin pretender que alguien deba modificar inmediatamente una opinión enraizada a causa de nuestras objeciones, sobre todo si tiene motivos para figurarse que su adversario actúa por interés, ambición o algún otro motivo particular. Lo más corriente es que quienes pretenden imponer a los demás la necesidad de pensar como ellos apenas si han examinado a fondo las cosas. Pues los que han profundizado lo suficiente en la discusión como para lograr salir de dudas son tan pocos y encuentran tan pocos motivos para condenar a los demás, que de su parte no debemos esperar nada violento.

Teófilo.—Efectivamente, lo que con mayor derecho hay que censurar en los hombres no son sus opiniones, sino su juicio temerario que repudia el de los demás, como si hubiera que ser estúpido o malvado para pensar de otra forma que ellos; quienes desatan estas pasiones y odios, y las expanden por el público, es a causa de un espíritu altivo y poco equitativo, que se complace en dominar y no puede soportar nada que le contradiga. Muy frecuentemente no es que no haya motivos para censurar las opiniones de los demás, pero hay que hacerlo con un espíritu de equidad, y compadecerse de la debilidad humana. Es verdad que se tiene derecho a tomar precauciones contra las malas doctrinas, que tienen influencia sobre las costumbres y en la práctica de la piedad, pero no hay que adjudicárselas a las personas en su perjuicio sin poseer buenas pruebas de ello. Si la equidad quiere perdonar a las personas, la piedad ordena que se determine en dónde radica el mal efecto de sus dogmas, en el caso en que sean dañinos, como lo son aquellos que van en contra de la providencia de un Dios perfectamente sabio, bueno y justo, y contra la inmortalidad de las almas que las hace capaces de sentir los

efectos de su justicia, sin hablar de otras opiniones peligrosas en relación a la moral y al orden. Sé que personas eminentes y bien intencionadas defienden que esas opiniones teóricas tienen una influencia en la práctica menor de lo que se cree, y sé también que hay personas de natural excelente, a las cuales las opiniones nunca podrán arrastrarles a hacer algo indigno; por otra parte, los que han llegado a tales errores por medio de la especulación, acostumbran a estar naturalmente más apartados de los vicios de lo que puede estarlo el común de los mortales, aparte de que tienen que tener cuidado con la dignidad de la secta de la cual son como jefes; se puede decir, por ejemplo, que Epicuro y Spinoza han llevado una vida absolutamente ejemplar. Pero esas razones dejan de ser válidas de ordinario en sus discípulos e imitadores, los cuales, al sentirse liberados del importuno *temor a una providencia vigilante* y a un futuro amenazador, dan rienda suelta a sus brutales pasiones, y orientan su espíritu a seducir y corromper a los demás; y si resultan ser ambiciosos y de natural un tanto duro, pueden llegar a ser capaces, por su placer o medro, de pegar fuego a la tierra por los cuatro costados: yo he conocido algunos de este temperamento, a los cuales la muerte se los llevó. Pienso incluso que opiniones cercanas a éstas que vayan insinuándose poco a poco en el gran mundo, regido por otro tipo de gentes, de las cuales dependen los negocios, dispondrán todo para la revolución general que amenaza a Europa, y acabarán por aniquilar lo que todavía queda en el mundo de los sentimientos generosos de los *antiguos griegos y romanos*, los cuales preferían el amor a la patria y al bien público, y el interés por la posteridad, a la fortuna e incluso a la vida. Esos *publiks spirits*, como los denominan los ingleses, están muy de capa caída, fuera de la moda; y todavía lo estarán más cuando dejen de estar mantenidos por la moral adecuada y la religión verdadera, que la misma razón natural nos enseña. Los más eminentes del bando opuesto, que comienza a imperar, no tienen otro *principio* que el que denominan *honor*. Pero la característica del hombre honesto y del hombre de honor consiste entre ellos únicamente en no cometer ninguna bajeza, de acuerdo con lo que consideran como tal. Y si por afán de grandeza, o por capricho, alguien hiciera verter un río de sangre, o si pusiese todo

boca arriba, eso apenas importaría, y un Eróstrato en los antiguos [83], o el Don Juan del *Festín de Pierre* serían considerados como héroes. Se burlan en voz alta del amor a la patria, se pone en ridículo a los que se preocupan por el bien público, y cuando alguien bienintencionado se refiere a lo que sucederá en el futuro, responden: sucederá lo que suceda. Pero acaso estas mismas personas lleguen a experimentar por sí mismas los males que creen reservados a otros. Si logramos corregir todavía esta enfermedad epidémica del espíritu, cuyos perniciosos efectos comienzan a ser visibles, quizá esos males podrán ser prevenidos; pero si continúa creciendo, la providencia corregirá a los hombres mediante la propia revolución que surgirá de ella, pues aun cuando ésta llegue a ocurrir, a fin de cuentas todo acabará orientándose siempre hacia lo mejor en general, aunque esto no pueda y no deba suceder sin el castigo de los que han contribuido finalmente al bien, mediante sus malas acciones. Pero abandono ya esta larga disgresión a la que me ha llevado la consideración de las acciones dañinas y el derecho a repudiarlas. Ahora bien, como en teología las *censuras* van todavía más lejos que en las demás cosas, y los que hacen valer su ortodoxia condenan frecuentemente a sus adversarios, a los cuales en su propio partido se les oponen los llamados *sincretistas* por sus adversarios, por todo eso, dicho modo de pensar ha suscitado guerras civiles entre los rigurosos y los condescendientes dentro de un mismo partido. No obstante, como negar la salvación eterna a los que piensan de otra manera supone inmiscuirse en los derechos de Dios, los más sabios de los condenadores sólo se refieren al peligro en el que creen ver a las almas equivocadas, y dejan a la misericordia singular de Dios a aquellos cuya maldad no les incapacita para favorecerse con ella, y por su parte se piensan obligados a hacer todos los esfuerzos imaginables para sacarlos de un estado tan peligroso. Si estas personas que así piensan sobre el peligro ajeno han llegado a ello tras un examen adecuado, y si no hay ningún medio de desengañarles de ello, su conducta no debe ser criticada mientras utilicen tan sólo medios suaves. Pero en cuanto van más allá, se están

[83] Eróstrato quemó el templo de Efeso en el 356 a. C. con el solo objeto de inmortalizar su nombre. En cuanto a Don Juan, Leibniz alude a MOLIÈRE, *Dom Juan ou le festin de pierre* (1665).

violando las reglas de la equidad. Pues deben de tener en cuenta que otros, tan persuadidos como ellos, tienen el mismo derecho para defender sus concepciones e incluso para propagarlas, si las creen importantes. Hay que exceptuar las maneras de pensar que enseñan crímenes, las cuales no deben de ser toleradas y hay derecho a ahogarlas por medios rigurosos, aun cuando fuese verdad que el que las defiende no puede dejar de defenderlas: exactamente igual que se tiene derecho a destruir una bestia venenosa, por inocente que sea. Pero yo me refiero a aplastar a la secta, y no a los hombres, puesto que se les puede impedir causar daños y dogmatizar.

(* 5) *Filaletes.*—Volviendo al fundamento y a los grados de asentimiento, es buena ocasión para hacer notar que las proposiciones son de dos tipos: unas son de hecho, están basadas en la observación, y pueden fundamentarse en un testimonio humano; las otras son especulativas, y se refieren a las cosas que nuestros sentidos no pueden descubrir, por lo cual no son capaces de darnos un testimonio similar. (* 6) Cuando un hecho particular resulta concordante con nuestras observaciones constantes, y con las relaciones uniformes de las restantes observaciones, nos apoyamos en él tan fuertemente como si se tratase de un conocimiento seguro, y cuando coincide con el testimonio de los demás, a lo largo de los siglos, en lo que podemos conocer, se convierte en el *primer* y más alto grado de probabilidad; por ejemplo que el fuego calienta, o que el hierro se desliza hasta el fondo del agua. Nuestra *creencia,* construida sobre bases así, crece hasta la *seguridad.* (* 7) En segundo lugar, todos los historiadores cuentan de alguien que ha preferido el interés particular al público, y como siempre se ha observado que eso es una costumbre de los hombres, el asentimiento que otorgo a dichas historias constituye una *confianza.* (* 8) En tercer lugar, cuando la naturaleza de las cosas no tiene nada ni en favor ni en contra, un hecho corroborado por el testimonio de personas que no resulten sospechosas, como, por ejemplo, que Julio César vivió, es admitido con una firme *creencia.* (* 9) Pero cuando los testimonios se contradicen entre sí, o los contradice el curso normal de la naturaleza, los grados de probabilidad se pueden diversificar infinitamente, por lo cual surgen todos esos grados que denominamos *creencia, conjetura,*

duda, incertidumbre, desconfianza, y en estos casos es cuando hace falta precisión para formarse juicios acertados, dando nuestro asentimiento a los grados de probabilidad.

Teófilo.—Los jurisconsultos, al hablar sobre las pruebas, presunciones, conjeturas e indicios, han dicho muchísimas cosas acertadas a este respecto, y han llegado a tratarlas con considerable detalle. Comienzan con la *notoriedad,* en cuyo caso no se necesita prueba. Luego pasan a las *pruebas enteras,* o que son consideradas como tales, sobre las cuales cabe pronunciarse, al menos en un asunto civil, pero en materia criminal en algunos casos puede haber mayor reserva; y no constituye un error el pedir *pruebas más que plenas,* y en particular lo que se llama *corpus delicti,* de acuerdo con la naturaleza del hecho. Por tanto, existen pruebas *más que plenas,* y también hay *pruebas plenas* ordinarias. A continuación hay *presunciones,* que son consideradas como pruebas enteras provisionalmente, es decir, en tanto que no se haya demostrado lo contrario. Existen pruebas *más que semiplenas* (propiamente hablando) en las cuales le está permitido jurar para complementarlas a aquel que se apoya en ellas (es el *juramentum suppletorium);* hay otras que son *menos que semiplenas,* en las cuales por el contrario se concede el juramento al que niega el hecho, para exculparse (es el *juramentum purgationis).* Aparte de eso hay gran cantidad de *conjeturas* e *indicios.* Particularmente en materia criminal hay indicios *(ad torturam)* para llegar a la cuestión (la cual tiene a su vez marcados sus grados por las fórmulas de dictaminar); hay indicios *(ad terrendum)* que se conforman con mostrar los instrumentos de tortura y preparar las cosas como si fueran a ejecutarse. Los hay *(ad capturam)* para asegurarse respecto a un sospechoso; y también *(ad inquirendum)* para informarse bajo cuerda y sin escándalo. Todas esas diferencias pueden servir, asimismo, en otras ocasiones parecidas. Y toda la *forma de los procedimientos* de justicia no es efectivamente sino una especie de *lógica aplicada a las cuestiones de derecho.* También los médicos establecen una gran cantidad de grados y diferencias entre los signos e indicaciones que pueden verse entre ellos. Los matemáticos de nuestra época han empezado a interesarse por los azares con ocasión de los juegos. El caballero de Méré, cuyos *Agréments* y otras obras han sido publicadas, hombre de espíritu penetrante y que era jugador y filósofo, dio

lugar a ello al plantearse cuestiones sobre las partidas, para saber cuánto valdría el juego si se viese interrumpido en tal o cual estado. Con ello, consiguió involucrar a su amigo Pascal en el examen de esas cosas. La cuestión se disparó, y Huygens pudo publicar su tratado *De Alea*[84]. Otros sabios participaron en el asunto. Se llegó a establecer algunos principios, los cuales fueron utilizados por el pensionista de Witt en un pequeño discurso publicado en holandés sobre las rentas vitalicias[85]. El fundamento sobre el cual ha ido siendo edificado se reduce a la *prostaféresis*, es decir a tomar una media aritmética entre varias suposiciones admisibles por igual. Nuestros campesinos han utilizado eso desde hace largo tiempo siguiendo su *matemática natural*. Por ejemplo, cuando una herencia o un terreno tiene que ser vendido, forman tres bandos de estimadores; dichos bandos son llamados *Schurzen* en bajo sajón, y cada bando hace una estimación del bien en cuestión. Supuesto, pues, que uno estima el valor en 1.000 escudos, otro en 1.400 y el tercero en 1.500, se considera la suma de esas tres estimaciones, que es 3.900, y al haber habido tres bandos, se toma la tercera parte, que es 1.300, como el valor medio pedido; o bien, lo que es equivalente, se toma la suma de las terceras partes de cada estimación. Se trata del axioma *aequalibus aequalia*, para las suposiciones iguales hay que adoptar consideraciones iguales. Pero cuando las suposiciones son desiguales, se las compara entre sí. Supongamos que con dos dados uno ganará si suma 7, y otro, si suma 9; ¿qué proporción existe entre sus probabilidades de ganar? La probabilidad para el primero no es más que dos tercios de la probabilidad del segundo, pues el primero puede lograr 7 con dos lados de tres maneras, a saber, con 1 y 6, 2 y 5, o bien con 3 y 4; y el otro sólo puede sacar 9 de dos maneras, tirando 3 y 6, ó 4 y 5. Y todas esas tiradas son igualmente probables. Por tanto, las probabilidades[86], que

[84] DE MÉRÉ (1610-1685) es mencionado por Pascal como la persona que le planteó el problema de los partidos a tomar en un juego de cartas en la carta a Fermat del 29 de julio de 1654. Como es sabido, a partir de estos problemas propuestos, Pascal inició el cálculo de probabilidades en su *Usage du triangle arithmétique pour determiner les partys*, 1665, al cual también contribuyó HUYGENS con su *De ratiociniis in lado aleae* (1657). A. GOMBAULT, caballero de Méré, publicó en 1677 *Les Agréments*.

[85] Véase nota[19] de este libro sobre DE WITT. La obra citada es de 1671, y se titula *Waerdije van Lijfrentennaar proportie van Los-renten*.

[86] Leibniz utiliza la palabra *apparence*.

al igual que los números son posibilidades iguales, serán como 3 a 2, o como 1 a 2/3. Más de una vez dije que haría falta una *nueva especie de lógica,* que trataría sobre los grados de probabilidad, puesto que es de lo que menos se ha ocupado Aristóteles en sus Tópicos, contentándose con poner un cierto orden en determinadas reglas populares, clasificadas según los lugares comunes, que pueden servir en alguna ocasión en que se trate de ampliar el discurso y darle apariencia, sin tomarse el trabajo de proporcionarnos la necesaria balanza que sopese las probabilidades para llegar a formarnos un juicio sólido al respecto. Es conveniente que quien pretenda tratar esta materia continúe con el examen de los *juegos de azar;* y en general me gustaría que algún matemático de ingenio quisiera hacer una obra amplia y bien documentada y razonada sobre todo tipo de juegos, lo cual resultaría muy útil para perfeccionar el arte de inventar, pues el espíritu humano se muestra mejor en los juegos que en otras materias más serias.

(* 10) *Filaletes.*—La ley de Inglaterra defiende la regla de que la reproducción de un acto, cuando ha sido reconocida como auténtica por testigos, constituye una buena prueba; pero la *reproducción de una reproducción,* por muy atestiguada que esté, y aunque sea por testigos muy acreditados, nunca es admitida como prueba en un juicio. Todavía no he oído a nadie que censure esta sabia precaución. Cuando menos podemos deducir la observación de que un testimonio tiene menos fuerza a medida que está más alejado de la *verdad original,* que reside en la cosa misma; mientras que en algunas personas sucede exactamente lo contrario, pues las opiniones van adquiriendo más fuerza conforme se envejece, y lo que no le hubiera parecido probable hace mil años a un hombre contemporáneo de aquel que primero lo afirmó, en la actualidad es considerada como cierta porque varios más la han sostenido partiendo de dicho testimonio.

Teófilo.—Las críticas en materia de historia están en estrecha dependencia respecto a los testigos contemporáneos de las cosas: sin embargo, un contemporáneo no merece ser creído más que en lo referente a los acontecimientos públicos; pero cuando habla de los motivos, los secretos, los resortes ocultos y de las cosas discutibles, como, por ejemplo, de los envenenamientos, o de los asesinatos, cuando menos

nos enteramos de lo que creyó mucha gente. Procopio es digno de crédito cuando habla de la guerra de Belisario contra los vándalos y los godos [87]; pero cuando se despacha con horribles maledicencias sobre la emperatriz Teodora en sus *Anécdotas,* que las crea quien quiera. Por lo general hay que tener grandes reservas en la creencia de las sátiras: podemos ver las que han sido publicadas en nuestra época, contrarias a todo tipo de apariencias, y, sin embargo, han sido devoradas ávidamente por los ignorantes. Y acaso algún día se diga: ¿es posible que en aquella época se hubiesen atrevido a publicar cosas así, si no hubiese habido algún fundamento para hacerlo? Pero si se dice algún día, se estará enjuiciando con muy poco acierto. El mundo, no obstante, tiende a aceptar lo satírico, y por mencionar tan sólo un ejemplo, el difunto señor Du Maurier, hijo [88], habiendo publicado por no sé qué capricho, en sus Memorias impresas hace algunos años, determinadas cosas absolutamente infundadas contra el incomparable Hugo Grotius, embajador de Suecia en Francia, al parecer por sentirse molesto debido a no sé qué con respecto a este gran amigo de su padre, conocí cantidad de autores que las repitieron a cuál mejor, aunque los negocios y las cartas de ese gran hombre muestran suficientemente lo contrario. La gente se toma la libertad incluso de escribir novelas en la historia, y el que ha escrito la última biografía de Cronwell [89] debió de pensar que para amenizar la historia le estaba permitido, al hablar de la vida privada de ese célebre usurpador, hacerle viajar por Francia, y así le va siguiendo por sus albergues parisienses, como si hubiese sido su mentor. Sin embargo, según la historia de Carrington [90] sobre Cronwell, que en este caso está escrita por un hombre informado, y dedicada a su hijo Ricardo cuando todavía era su protector, parece ser que Cronwell jamás salió de las Islas Británicas. Los detalles en particular son muy poco

[87] PROCOPIO fue un historiador de Bizancio, que narró en particular las campañas guerreras del emperador Justiniano. Véase su *Guerra de los Godos y Anécdotas*, traducida al latín en 1655.

[88] Louis AUBERG DU MAURIER escribió unas *Mémories pour servir à l'histoire de la Hollande* (1680). Hugo GROTIUS ya ha sido mencionado anteriormente (Véase nota [58] de este libro IV).

[89] Gregorio LETI (1630-1701), cuya *Vida de Cronwell* se publicó en 1694 sin nombre de autor.

[90] La biografía que CARRINGTON escribió sobre Cronwell se publicó en 1659, y se titulaba *The History of the live and death of his most Serene Highness.*

seguros. Apenas si tenemos buenos relatos de las batallas; la mayor parte de los de Tito Livio parecen imaginarios, lo mismo que los de Quinto Curcio. Habría que tener por una y otra parte los relatos de personas exactas y capaces, que construyesen incluso planos semejantes a los del conde de Dahlberg[91], que ya había tenido servicios destacados para el rey de Suecia Carlos Gustavo y que, siendo gobernador general de Livonia fue el último en defender Riga, hizo grabar referentes a las acciones y batallas de dicho príncipe. Sin embargo, tampoco hay que desacreditar a un buen historiador por una palabra de algún príncipe o ministro que le critique en alguna ocasión, o sobre algún asunto que no le agrada y en el cual verdaderamente existe alguna falta. Cuentan que Carlos V, queriendo que le leyeran algo de *Sleidan*[92], decía: «Traedme mi mentiroso». y que Carlowitz, gentilhombre sajón de gran importancia en su época, decía que la historia de Sleidan destruía en su espíritu todas las buenas opiniones que había tenido sobre las historias antiguas. Eso, afirmo, no tendrá la menor fuerza en el espíritu de las personas enteradas para echar por tierra la autoridad de la historia de Sleidan, cuya parte mejor consiste en una selección de las actas públicas de las dietas y asambleas y de los escritos autorizados por los príncipes. Y si quedase el menor escrúpulo al respecto, acaba de ser eliminado por la excelente historia de mi ilustre amigo el difunto señor de Seckendorf[93] (al cual, sin embargo, no puedo dejar de criticarle el nombre de luteranismo puesto en el título, que una nefanda costumbre ha autorizado en Sajonia), en la cual la mayor parte de las cosas vienen justificadas por los extractos de una infinidad de obras, sacadas de los archivos sajones, que tenía a su disposición, aunque el señor de Meaux[94], que se dedicó a ello y a quien yo se lo envié, me respondió tan sólo que ese libro es de una horrorosa prolijidad; a mí me gustaría que fuese dos veces mayor, siguiendo con la misma pauta. Cuanto más amplia, más ocasión da a la crítica,

[91] Ingeniero sueco que vivió de 1625 a 1703. Véase PUFENDORF, *Historia del reinado de Carlos-Gustavo*, 1697.

[92] Ver nota[3] del libro II. SLEIDAN escribió *De Statu religionis et reipublicae, Carolo Quinto Caesare, commentarii*, 1555.

[93] SECKENDORF (1626-1692), hombre de estado alemám que escribió *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo.*

[94] Se trata nuevamente de Bossuet.

porque basta con elegir los puntos en que atacarla; aparte de que hay obras históricas muy estimadas que son mucho mayores. Por lo demás los autores que hablan de una época muy anterior a ellos no siempre son de desdeñar, cuando lo que nos refieren parece por otra parte acertado. Sucede a veces que nos conservan fragmentos más antiguos. Por ejemplo, existieron dudas sobre de qué familia era Suibert, obispo de Bamberg, que posteriormente fue Papa bajo el nombre de Clemente II[95]. Un autor anónimo del siglo XIV que escribió sobre la familia Brunswick había mencionado cuál era su familia, y personas entendidas en historia no quisieron prestarle atención al respecto; pero encontré una crónica mucho más antigua, que todavía no ha sido impresa, en la cual se dice lo mismo con más detalles, en función de la cual parece que era de la familia de los antiguos señores alodiales de Hornburg (no lejos de Wolfenbuttel), cuyas tierras fueron donadas por su último señor a la iglesia catedral de Halberstadt[96].

(* 11) *Filaletes.*—No quiero que se piense que pretendí con mi observación restar autoridad y utilidad a la historia. Buena parte de nuestros conocimientos útiles proceden con evidencia convincente de dicha fuente. No veo nada más apreciable que las memorias que nos quedan de la antigüedad, y me agradaría que poseyésemos muchas más, y menos alteradas. Pero también es verdad que ninguna reproducción puede reemplazar la certidumbre de su original primario.

Teófilo.—Resulta seguro que cuando existe un sólo autor antiguo como garante de un hecho, todos los que le copian no añaden nada de peso, o más bien no deben ser tenidos en cuenta en absoluto. Y esto mucho más si lo que dicen fuese del número de τῶυ ἅπαξ λεγομενων, de las cosas que sólo han sido dichas una sola vez, con las cuales Ménage[97] pretendía hacer un libro. Y todavía hoy en día, aunque cien mil escritorcillos repitiesen las maledicencias

[95] Su Papado duró desde 1406 a 1407, únicamente.

[96] Como es sabido, Leibniz trabajó durante muchos años en la historia de la familia Brunswick, con cuya protección contaba. En cuanto a los señores alodiales, se trata de los señores de un alodio, término opuesto a feudo, pues mientras el feudo se posee porque le ha sido encomendado por alguien, el alodio es una heredad, y por lo tanto no paga impuestos al rey.

[97] Véase la nota[41] del libro III.

de Bolsec[98], por ejemplo, un hombre juicioso no les haría más caso que al ruido de los gansos. Algunos jurisconsultos han escrito *de fide historica;* pero el asunto merecería una investigación más detallada, y algunos de esos señores han sido demasiado indulgentes. Por lo que hace a la gran antiguedad, algunos de los hechos más destacados resultan dudosos. Personas muy sabias han puesto en duda con motivos si Rómulo fue el primer fundador de Roma. Hay discusiones sobre la muerte de Ciro, y por otra parte la contraposición entre Herodoto y Ctesias ha despertado dudas sobre la historia de los asirios, babilonios y persas. Las de Nabucodonosor, Judith e incluso el Asuero de Esther presentan grandes dificultades. Cuando los romanos hablan del oro de Toulouse contradicen cuanto cuentan de la derrota de los galos por Camilo. Sobre todo, la historia propia y privada de los pueblos carece de crédito cuando no proviene de originales muy antiguos, o no concuerda suficientemente con la historia pública. Por ello, cuanto se cuenta de los antiguos reyes germanos, galos, británicos, escoceses, polacos y otros, es considerado con razón como fabuloso y forjado a capricho. Trebeta, hijo de Nino, fundador de Treves, Bruto, autor de los britanos o bretones, son tan auténticos como el Amadís. Los cuentos basados en algunos fabulistas, que Tritemio, Aventino e incluso Albino y Sifrid Petri[99] se han tomado la libertad de recitar respecto a los antiguos príncipes francos, bávaros, sajones y frisones, y lo que Sajón el Gramático y el Edda nos cuentan sobre las remotas antigüedades del septentrión, no puede tener más autoridad de lo que dice Kadlubko[100],

[98] Jerónimo BOLSEC fue un célebre polemista, cuyos ataques principales fueron contra Calvino (1577) y contra Teodoro de Bèze (1582), en las *Historias* que respectivamente les dedicó.

[99] TRITEMIO (1452-1516) fue un historiador de los orígenes de los francos (Compendium... de origine regum et gentis Francorum, 1515); Johann TURMAIER (Aventino, 1466-1534) escribió los *Anales Boiorum* (1580), y Peter ALBINUS (1534-1598) investigó los orígenes de Sajonia y Turingia. SAJÓN EL DRAMÁTICO es un historiador danés del XII, que escribió *Danorum regum heroumque historiae* (1514). S. PETRI escribió *De Frisiorum antiquitate*, 1590.

[100] Hay dos libros escritos en el siglo XIII que llevan el nombre de Edda: uno en prosa y otro en Edda poético. Edda significa, según algunos autores, gran abuela, y constituye una colección de antiguos cuentos. Un tal Snorri fue el autor del primero de esos libros, que son colecciones de leyendas escandinavas, poéticamente narradas.

Wincenty KADLUBECK, o KADLUBDKO (1161-1223) es un historiador polaco, cuya *Historia polonica* se publicó en 1612. En la Epístola XVI habla de Lesko III, cuñado, y no yerno, de Julio César.

primer historiador polaco de uno de sus reyes, yerno de Julio César. Pero cuando las historias de los diferentes pueblos coinciden, sin que aparentemente unos hayan copiado a otros, es un gran indicio de verdad. Herodoto concuerda con la historia del Antiguo Testamento en muchas cosas, por ejemplo, cuando habla de la batalla de Megido entre el rey de Egipto y los sirios de Palestina, es decir, los judíos, en la cual, de acuerdo con el relato de la historia sagrada que poseemos de los hebreos el rey Josías fue herido mortalmente [101]. Asimismo la coincidencia entre los historiadores árabes, persas y turcos con los griegos, romanos y los restantes occidentales es motivo de satisfacción para los que investigan los hechos; como, asimismo, los testimonios que las medallas y las inscripciones que nos quedan de la antigüedad proporcionan a los libros que nos han llegado de los antiguos, y que en verdad son copias de copias. Debemos de esperar lo que nos pueda proporcionar todavía la historia de China, cuando estemos más en situación de enjuiciarla, y hasta dónde llevará consigo su propia credibilidad. El uso de la historia consiste principalmente en el placer que existe en conocer los orígenes, en la justicia que se les hace a los hombres que han aventajado a los demás, en el establecimiento de la crítica histórica, y sobre todo de la historia sagrada, que sostiene los fundamentos de la revelación, y (dejando aparte las genealogías y los derechos de los príncipes y los poderosos) en las últimas enseñanzas que los ejemplos nos proporcionan. No desdeño lo más mínimo que se lleve el análisis de las antigüedades hasta las cosas más nimias, pues en ocasiones el conocimiento que los críticos extraen de ellas pueden servir para cosas importantísimas. Me parece muy bien, por ejemplo, que se escriba toda la historia de los vestidos y del arte de los sastres desde los hábitos de los pontífices de los judíos, o si se quiere, desde las pieles que Dios proporcionó a la primera pareja al salir del Paraíso, hasta los tocados y faralaes (Falt-blats) de nuestra época, y que a ello se le añada todo cuanto se pueda deducir de las antiguas esculturas y de las pinturas realizadas hace varios siglos. Si alguien lo desea, yo mismo proporcionaré las Memorias de un hombre de

[101] HERODOTO, *Historias* II, 159, y Biblia, *Reyes* 23, 29.

Augsburgo del siglo pasado, que se ha hecho pintar con todos los trajes que llevó desde su infancia hasta la edad de sesenta y tres años. Y no sé quién me dijo que el difunto señor duque de Aumont [102], gran conocedor de las bellas antigüedades, tuvo parecida curiosidad. Acaso ello podrá servir para distinguir los monumentos auténticos de los que no lo son, sin hablar de otras utilidades. Y ya que a los hombres les está permitido jugar, todavía les estará más permitido divertirse con esos tipos de trabajos, si los deberes esenciales no se resienten de ello. Desearía también que hubiera personas que se dedicasen a extraer de la historia preferentemente lo que haya de mayor utilidad, como podrían ser ejemplos extraordinarios de virtud, observaciones sobre las comodidades de la vida, estratagemas políticas y guerreras. Y me gustaría que se hiciera una especie de historia universal a este propósito, que sólo indicase estas cosas y algunas otras de mayor importancia; pues a veces leemos un gran libro de historia, sabio, bien escrito, adecuado incluso al objetivo del autor, y excelente en su género, pero que apenas si contiene enseñanzas útiles, con lo cual no me refiero aquí a simples historias ejemplares, de las cuales el *Theatrum vitae humanae* [103] y otros *florilegios* así están repletos, sino de indicaciones y conocimientos de los cuales no todo el mundo esté enterado necesariamente. También me gustaría que de los libros de viajes se extrayesen infinidad de cosas de este tipo que podrían ser aprovechables, y que fuesen clasificadas de acuerdo con el orden de las materias. Mas resulta asombroso que, quedando tantas cosas por hacer, los hombres se distraigan casi siempre con lo que ya está hecho, o con puras inutilidades, o cuando menos con lo que menos importa; y apenas si veo remedio a esto, hasta que la gente no vaya preocupándose más de estas cosas en tiempos más tranquilos.

(* 12) *Filaletes.*—Vuestras disgresiones proporcionan placer y provecho. Pero de las probabilidades de los hechos vayamos a las de las opiniones relativas a las cosas que no caen en el campo de los sentidos. No hay ningún testimo-

[102] El fundador de la casa de Aumont, en tanto ducado, fue Antoine, que llegó a mariscal de Francia y fue gobernador de París. Leibniz alude a su hijo (1632-1704), que fue miembro de la Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

[103] Libros de este título hubo muchos en esa época; Leibniz alude al del médico suizo T. ZWINGER (1533-1588), que fue publicado en 1586-87. En el último capítulo de este libro vuelve a aludir a este autor.

nio para ellas, como sobre la existencia de la naturaleza de los espíritus, ángeles, demonios, etc., sobre las sustancias corporales que pueda haber en los planetas y en otros confines de este vasto universo, en fin, sobre la manera de actuar de la mayor parte de los productos naturales; de todas esas cosas no podemos tener más que conjeturas, en las cuales la *analogía* resulta ser la regla de oro de la probabilidad. Al no poder ser corroboradas, no pueden parecer probables más que en tanto concuerden más o menos con las verdades establecidas. Un frotamiento violento entre dos cuerpos produce calor e incluso fuego, las refracciones de los cuerpos transparentes hacen aparecer colores; a partir de eso pensamos que el *fuego* consiste en una violenta agitación de las partes imperceptibles, y que los *colores* cuyo origen no conocemos provienen de una refracción parecida. Y al encontrar que entre todas las partes de la creación que pueden estar sujetas a la observación humana sin vacío considerable entre ellas existe una *conexión gradual,* tenemos todos los motivos para pensar que las cosas se elevan hacia la perfección también poco a poco y mediante grados insensibles. No es fácil decir dónde empieza lo sensible y lo racional, y cuál es el grado más bajo de todas las cosas vivas: más o menos es al modo en que la cantidad disminuye o aumenta en un cono regular. Entre algunos hombres y algunos animales brutos existe una diferencia excesiva, pero si queremos comparar el entendimiento de ciertos hombres y de ciertos animales, encontraremos diferencias tan escasas que resultará muy difícil asegurar que el entendimiento de dichos hombres sea más claro o más amplio que el de dichos animales. En vista de que observamos una gradación así, insensible, entre las partes de la creación desde el hombre hasta las partes más ínfimas, que están por debajo de él, la regla de la analogía nos hace considerar como probable que exista una gradación parecida entre las cosas que están por encima de nosotros y fuera de la esfera de nuestras observaciones, y esta especie de probabilidad constituye el principal fundamento de las hipótesis razonables.

Teófilo.—Basado en esta *analogía,* Huygens considera en su *Cosmotheoros* [104] que el estado de los demás planetas

[104] Esta obra ya ha sido mencionada en la nota [39] del libro III. Véase en particular las págs. 32-46 de la edición de 1698.

principales es bastante parecido al nuestro, con la sola excepción de que la distancia a la que están del sol debe suponer diferencias: y el señor de Fontenelle, que ya antes había publicado sus conversaciones llenas de ingenio y de sabiduría sobre la pluralidad de los mundos [105], ha dicho cosas muy bonitas al respecto, y ha encontrado el arte de amenizar una materia difícil. Casi se podría decir que en el imperio de la luna de Arlequín sucede todo como aquí [106]. Es cierto que respecto a las lunas, que son tan sólo satélites, se piensa de manera muy distinta que de los planetas principales. Kepler ha dejado un libro pequeño que contiene una ingeniosa ficción sobre el estado de la luna [107], y un inglés, hombre de ingenio, ha publicado una divertida descripción de un español inventado por él, al cual unos pájaros que iban de paso le llevaron a la luna, sin mencionar a Cyrano, que a continuación fue a encontrarse con este español [108]. Algunos hombres ingeniosos, queriendo proporcionarnos un hermoso cuadro de la otra vida, pasean a las almas bienaventuradas de mundo en mundo, y nuestra imaginación encuentra en ello una parte de las agradables ocupaciones que pueden darse los genios. Pero por mucho esfuerzo que se tome, dudo que pueda acertar, debido a la gran diferencia que existe entre nosotros y esos genios, y a la gran variedad de ellos que se puede encontrar. Y mientras no encontremos aquellos anteojos como los que nos prometía Descartes para distinguir partes en la esfera lunar que no fuesen mayores que nuestras casas, no podremos determinar lo que existe en un planeta diferente del nuestro. Nuestras conjeturas resultarán más útiles y más verdaderas si se refieren a las partes internas de nuestro cuerpo. Espero que en muchas ocasiones lograremos superar la pura conjetura, y ya ahora creo que al menos la agitación violenta de las partes del fuego a la que os acabáis de

[105] FONTENELLE publicó en 1686 una obra célebre con este mismo título. A la muerte de Leibniz hizo un *Elogio* memorable, cuando Leibniz parecía iba a ser relegado al olvido.

[106] Alusión a *Arlequin, emperador de la luna*, comedia de Nolant de FATOUVILLE, publicada en 1683.

[107] Esta obra de KEPLER fue publicada en 1634 póstumamente, bajo el título *El sueño de Kepler*.

[108] Tanto la obra de Godwin como la de Cyrano ya han sido mencionadas: véase la nota [38] del libro III y la [59] del II. Para el pasaje de esta última mencionado, véase la pág. 365 del tomo I.

referir no debe ser contada entre las cosas que únicamente son probables. Lástima que la conjetura de Descartes sobre la contextura de las partes del universo visible se haya visto tan poco confirmada por las investigaciones y los descubrimientos hechos posteriormente, o que Descartes no haya vivido cincuenta años mas tarde para darnos una hipótesis sobre los conocimientos actuales, tan ingeniosa como la que dio respecto a los de su época. Por lo que se refiere a la conexión gradual de las especies, ya hemos dicho algo en una conversación precedente, en la cual señalaba que los filósofos ya habían razonado *sobre el vacío en las formas* o especies. En la naturaleza todo va por grados, y nada por saltos, y esta regla referente a los cambios es una parte de mi ley de la continuidad. Mas la belleza de la naturaleza, que exige percepciones distinguidas, pide apariencias de saltos, y por así decirlo cambios de cadencia musical en los fenómenos, y por eso le gusta mezclar las especies. De manera que aunque en algún otro mundo pueda haber especies intermedias entre el hombre y el animal (según el sentido en que se tomen esas palabras), y que aparentemente haya alguna fracción de animales racionales que nos superan, la naturaleza ha encontrado prudente alejarlos de nosotros, para proporcionarnos una superioridad indiscutible como la que poseemos en nuestro planeta. Me refiero a las especies intermedias, y no querría aquí centrarme en los individuos humanos que se parecen a los brutos, porque aparentemente eso no supone una carencia de la facultad, sino un impedimento para su ejercicio; de manera que yo creo que el hombre más estúpido (que no esté en un estado contrario a la naturaleza por alguna enfermedad o por algún otro defecto permanente que desempeñe el papel de enfermedad) es incomparablemente más razonable y más dócil que la más espiritual de todas las bestias, aunque a veces se diga lo contrario por un juego de ingenio. Por lo demás apoyo mucho la búsqueda de analogías: las plantas, los insectos y la anatomía comparada entre los animales irán suministrándonos cada vez más, sobre todo cuando sigamos usando el microscopio más de lo que hasta ahora hemos hecho. Y en las materias más generales se podrá ver que mis opiniones sobre las mónadas extendidas por doquier, sobre su duración interminable, sobre la conservación del animal con un alma, sobre las percepciones

poco distinguidas en un estado determinado, como la muerte de los animales a secas, sobre los cuerpos que resulta razonable atribuir a los genios, sobre la armonía de las almas y de los cuerpos que hace que cada cual siga sus propias leyes a la perfección sin verse turbado por el otro y sin que lo voluntario y lo involuntario deban de ser distinguidos; se podrá ver, decía, que toda esa forma de pensar concuerda absolutamente con la analogía de las cosas que observamos, y que yo extiendo únicamente más allá de nuestras observaciones, sin restringirlas a determinadas porciones de materia, o a ciertas especies de acciones, y que no hay más diferencia que la de lo grande a lo pequeño, la de lo sensible a lo insensible.

(* 13) *Filaletes.*—Sin embargo, hay un caso en el cual concedemos menos margen a la analogía de las cosas naturales, que la experiencia nos permite conocer, frente al testimonio contrario de un hecho excepcional, que se aleja de ello. Pues cuando los acontecimientos sobrenaturales son conformes a los fines del que tiene el poder de cambiar el curso de la naturaleza, no tenemos motivos para renunciar a creer en ellos cuando han sido suficientemente atestiguados, y tal es el caso de los *milagros,* que no sólo hallan su creencia en sí mismos, sino que incluso la comunican a otras verdades que tienen necesidad de una confirmación así. (* 14) Hay, por último, un testimonio que prima sobre cualquier otro tipo de asentimiento, y es la *revelación,* es decir, el testimonio de Dios, que no puede ni engañar ni engañarse; y el asentimiento que le otorgamos se denomina *fe,* la cual excluye toda duda tan plenamente como el conocimiento más cierto. Mas el punto consiste en haberse asegurado de que la revelación es divina, y saber que comprendemos su verdadero sentido; de otra forma nos exponemos al fanatismo y a errores debidos a una falsa interpretación. Y cuando la existencia y el sentido de la revelación son tan sólo probables, el asentimiento no puede poseer una probabilidad mayor de la que hay en las pruebas. Pero ya hablaremos más de esto.

Teófilo.—Los teólogos distinguen entre los *motivos de credibilidad* (como los denominan) con el asentimiento natural, que debe surgir a partir de ellos y no puede tener mayor probabilidad que dichos motivos, y el *asentimiento*

sobrenatural, que es un efecto de la gracia divina. Se han escrito libros a propósito del *análisis de la fe,* que no concuerdan plenamente entre sí, pero como hablaremos de esto a continuación, no quiero anticiparme aquí respecto a lo que tendremos que decir en su lugar.

Capítulo XVII

SOBRE LA RAZON

(* 1) *Filaletes.*—Antes de hablar específicamente sobre la fe, trataremos de la *razón.* Unas veces significa principios claros y verdaderos, otras veces conclusiones deducidas de dichos principios, y en ocasiones la causa, y en particular la causa final. Aquí la consideramos como una facultad, mediante la cual se supone que el hombre se distingue del animal, y en la cual resulta evidente que les sobrepasa con mucho. (* 2) La necesitamos tanto para ampliar nuestro *conocimiento* como para regular nuestra *opinión,* y bien considerada supone dos facultades, que son la *sagacidad,* para encontrar ideas intermedias, y la facultad de sacar conclusiones o de *inferir.* (* 3) En la razón podemos considerar los cuatro grados siguientes: 1/. Descubrir las pruebas. 2/. Clasificarlas mediante un orden que nos permita ver su conexión. 3/. Darse cuenta de la conexión en cada parte de la deducción. 4/. Sacar la conclusión. Estos grados pueden ser observados en las demostraciones matemáticas.

Teófilo.—La *razón* es la verdad conocida cuya relación con otra menos conocida nos permite asentir a la última. Pero de forma particular, la razón por excelencia exige que

no sólo sea la causa de nuestro juicio, sino también de la verdad misma, a lo cual se le denomina también *razón a priori,* y la *causa* en las cosas corresponde a la *razón* en las verdades. Por eso en ocasiones se le llama razón a la causa misma, y en particular a la causa final. En fin, la facultad que se apercibe de esta relación entre las verdades, o facultad de razonar, se llama también *razón,* y en este sentido la empleáis aquí. Ahora bien, efectivamente aquí abajo esa facultad sólo existe en el hombre, y no se muestra en los restantes animales, pues ya mostré anteriormente que la sombra de razón que se capta en las bestias no es sino la espera de un acontecimiento semejante al ya pasado, sin conocer si se sigue manteniendo la misma razón. Los propios hombres no actúan de otra manera en los casos en que se limitan a ser *empíricos.* Pero en tanto captan las relaciones entre las verdades, las relaciones, decía, que constituyen también por sí mismas verdades necesarias y universales, se remontan por encima de los animales. Dichas relaciones son necesarias incluso cuando sólo dan lugar a una opinión, en los casos en que después de una investigación minuciosa puede llegar a demostrarse que prevalece la probabilidad, en tanto sea posible saberlo, de manera que entonces hay *demostración,* pero no de la verdad de la cosa, sino de la decisión que la prudencia aconseja tomar. Partiendo en dos esa facultad de la razón creo que no se comete un error, de acuerdo con la forma de pensar bastante generalizada que distingue la *invención* y el *juicio.* En cuanto a los cuatro grados que destacáis en las demostraciones matemáticas, encuentro que por lo general el primero, que consiste en descubrir pruebas, apenas aparece, contra lo que sería de desear. Suelen ser síntesis que han sido encontradas en ocasiones sin análisis, y que otras veces dicho análisis ha sido suprimido. Los geómetras en sus demostraciones ponen por delante la *proposición* que debe demostrarse, y para llegar a alguna demostración exponen en alguna figura lo que está dado. A esto se le llama *ectesis.* A continuación comienza la *preparación,* y trazan nuevas líneas que les van a ser necesarias para el razonamiento; y frecuentemente el arte principal consiste en saber hallar esta preparación. Hecho esto, llevan a cabo el *razonamiento* mismo, sacando consecuencias de lo que estaba dado en la ectesis y de lo que se ha añadido mediante la preparación;

y utilizando a este efecto las verdades ya conocidas o demostradas, consiguen arribar a la *conclusión*. Hay también casos en los cuales se prescinde de la ectesis y de la preparación.

(* 4) *Filaletes.*—Por lo general se piensa que el *silogismo* constituye el gran instrumento de la razón, y el medio mejor de poner en funcionamiento dicha facultad. Yo lo pongo en duda, pues sólo sirve para ver la conexión entre las pruebas *en un solo ejemplo*, y no más allá del mismo; pero el espíritu también la capta fácilmente sin eso, y acaso todavía mejor. Los que saben utilizar figuras y modos casi siempre dan por supuesto el uso de los silogismos por una fe implícita en sus maestros, sin entender la razón de ello. Si el silogismo fuese necesario, nadie podría conocer cualquiera cosa mediante la razón antes de que hubiese sido inventada, y habría que decir que Dios, tras haber hecho al hombre como una criatura de dos patas, le dejó a Aristóteles la misión de convertirlo en un animal racional; me refiero, claro, a ese minúsculo grupo de hombres que son capaces de examinar los fundamentos de los silogismos, en los cuales, de las más de sesenta maneras de formar las tres proposiciones, sólo hay *alrededor de catorce que sean seguras*. Pero Dios ha sido mucho más bondadoso con los hombres, y les ha dado un espíritu capaz de razonar. Todo esto no lo digo para disminuir a Aristóteles, a quien considero como uno de los más grandes hombres de la antigüedad, al cual pocos igualaron en amplitud, en sutileza, en penetración de espíritu y en la fuerza de su juicio, y que, por lo mismo que inventó ese pequeño sistema de las formas de la argumentación, hizo un gran servicio a los sabios, contra aquellos que no tienen vergüenza en negarlo todo. Pero, sin embargo, esas formas no constituyen ni el único ni el mejor medio de razonar; y Aristóteles no las encontró por medio de las formas mismas, sino por la vía original de la adecuación manifiesta entre las ideas: y el conocimiento que se adquiere al respecto gracias al orden natural en las demostraciones matemáticas es mejor sin la ayuda de ningún silogismo. *Inferir* es sacar una proposición, en tanto verdadera, a partir de otra que ya venía planteada como verdadera, mediante la suposición de una cierta conexión que llevan a cabo ideas intermedias; por ejemplo, de que los hombres vayan a ser castigados en el otro mundo se inferirá que ellos pueden tomar decisiones aquí por sí

mismos. Veamos la relación: *Los hombres serán castigados,* y *Dios es quien los castiga;* luego *el castigo es justo;* luego *el castigado es culpable;* luego *habría podido proceder de otra manera;* luego *es libre en sí;* luego, por último, *puede decidir por sí mismo.* La relación resulta así más clara de lo que lo hubiera sido en cinco o seis embrollados silogismos, en los cuales las ideas se transpondrían, se repetirían y se intercalarían en las formas artificiales. Se trata de saber qué conexión tiene una idea intermedia con los términos extremos de un silogismo: pero eso es precisamente *lo que ningún silogismo puede mostrar.* Quien puede captar esas ideas así colocadas mediante una especie de yuxtaposición es el espíritu, y eso por su propia captación. ¿De qué sirve entonces el silogismo? Se le utiliza *en las escuelas,* donde *no se avergüenza* nadie al negar la adecuación entre ideas que concuerdan evidentemente. De ahí surge el que los hombres jamás hagan silogismos en sí mismos cuando buscan la verdad o cuando enseñan a los que desean conocerla sinceramente. Resulta bastante claro que el orden

hombre - animal - viviente

es decir, el hombre es un animal, el animal vive, luego el hombre vive, es más natural que el del silogismo

animal-viviente, hombre-animal, hombre-viviente,

es decir, el animal está vivo, el hombre es un animal, luego el hombre está vivo. Es verdad que los silogismos pueden servir para descubrir una falsedad encubierta bajo el brillante resplandor de unos aditamentos extraídos de la retórica, y en otro tiempo pensé que el silogismo era incluso necesario, al menos para precaverse de los sofismas disfrazados bajo discursos floridos; pero tras un examen en profundidad, he encontrado que basta con desentrañar las ideas de las cuales depende la conclusión separándolas de las que son superfluas, y clasificarlas según un orden natural para demostrar su incoherencia. Conocí a un hombre a quien las reglas del silogismo le eran desconocidas por completo, y que, sin embargo, captaba desde el principio la debilidad y los razonamientos falsos de un discurso prolongado, artificioso y plausible, en el cual se dejaban atrapar otras personas enteradísimas de todas las sutilezas de la lógica; y creo

que habrá pocos lectores míos que no conozcan personas así. Si todo eso no fuera cierto, los príncipes, en los asuntos que conciernen a sus coronas y a su dignidad, harían intervenir silogismos en las discusiones más importantes y, sin embargo, todo el mundo piensa que sería algo ridículo utilizarlos en esas ocasiones. En Asia, en Africa y en América, entre los pueblos que no dependen de los europeos, nadie ha oído hablar de ellos prácticamente nunca. Por último, a fin de cuentas nos encontramos con que esas formas escolásticas también están sujetas a errores; raras veces se consigue reducir a nadie al silencio con este método escolástico, y mucho menos que se declaren convencidos y que acepten haber perdido. Lo más que reconocerán es que su adversario ha sido más hábil, pero sin dejar de estar convencidos de la justicia de su causa. Y si en los silogismos puede haber escondidos razonamientos basados en falacias, dichas falacias tienen que ser descubiertas por medios ajenos al silogismo. Pese a todo, no soy de la opinión que repudia los silogismos, ni estoy a favor de que al entendimiento se le prive de ningún medio que pueda servirle de ayuda. Hay ojos que necesitan gafas, pero los que las utilizan no pueden decir que nadie puede ver bien sin gafas. Esto equivaldría a desmerecer la naturaleza excesivamente, en favor de un arte del que acaso son deudores. Eso si no les ha sucedido, por el contrario, lo que a muchas personas que han utilizado gafas demasiado, o demasiado pronto, que han ofuscado su propia vista hasta tal punto por culpa de ellas que ya no han podido volver a ver sin su ayuda.

Teófilo.—Vuestro razonamiento sobre que el silogismo no debe de ser utilizado demasiado está repleto de cantidad de observaciones sólidas y bellas. Hay que reconocer que la forma escolástica de los silogismos se utiliza muy poco en el mundo, y que si quisiera ser empleada en serio resultaría demasiado larga y complicada. Y, sin embargo, aunque parezca increíble, mantengo que la invención de la forma de los silogismos es una de las más hermosas del espíritu humano, e incluso también una de las más considerables. Es una especie de *matemática universal* cuya importancia no es suficientemente conocida; se puede afirmar que en ello va implícito un *arte de infalibilidad,* siempre que se sepa y que se pueda utilizarlos bien, lo cual no

siempre está permitido. Ahora bien, es necesario entender que por *argumentos formales* no entiendo únicamente esta manera escolástica de argumentar que suele ser utilizada en los colegios, sino todo razonamiento cuya conclusión se saca en virtud de la fuerza de la forma, y en la cual no resulta necesario sustituir nada, de manera que cualquier sorites, o cualquier entrelazamiento de silogismos que evite la repetición, o incluso una cuenta bien hecha, un cálculo algebraico, o un análisis de los infinitesimales, serán para mí argumentos más o menos formales, porque su forma de razonar ha sido demostrada previamente, de modo que estamos seguros de que no nos vamos a equivocar con ellos. Poco falta, casi siempre, para que las demostraciones de Euclides no sean argumentos formales, pues cuando aparentemente está haciendo *entimemas,* la proposición suprimida y que parece faltar está sustituida por la cita al margen, donde se proporciona la ocasión de demostrarla; lo cual simplifica mucho el razonamiento sin quitarle fuerza en absoluto. Las inversiones, composiciones y divisiones de las razones que suele utilizar no sin unos tipos de argumentaciones particulares y características de los matemáticos y de la materia de la cual se ocupan; y esas formas las demuestran mediante las formas universales de la lógica. Además conviene saber que existen *deducciones asilogísticas acertadas,* que en rigor no podrían demostrarse mediante ningún silogismo sin que hubiera que modificar un tanto los términos; y precisamente ese cambio de los términos es el que permite hacer la deducción asilogística. Hay muchos ejemplos, como entre otros *a recto ad obliquum* [109]. Por ejemplo, «Jesucristo es Dios, luego la madre de Jesucristo es la madre de Dios». O también el que los lógicos han llamado *inversión de relación,* como, por ejemplo, la siguiente deducción: «si David es padre de Salomón, no hay duda de que Salomón es hijo de David». Y estas deducciones pueden demostrarse mediante verdades de las cuales dependen también los silogismos corrientes. Por otra parte, los silogismos no sólo son categóricos, sino también hipotéticos, entre los cuales están incluidos los disyuntivos. Puede decirse, asimismo, que los categóricos son simples o com-

[109] Razonamiento que consiste en pasar de un cierto término usado como sujeto en nominativo a ese término usado en genitivo, y mediante dicho paso sacar la conclusión.

puestos. Los categóricos simples son los que consideramos de ordinario, es decir, según el modo de las figuras: y he encontrado que cada una de las cuatro figuras poseen seis modos, de manera que en total existen veinticuatro modos. Los cuatro modos vulgares de la primera figura dependen únicamente del significado de los signos «Todo», «Ninguno» y «Alguno». Y los otros dos que añado, para no omitir nada, no son más que subalternancias de las proposiciones universales. De los dos modos ordinarios «Todo B es C, y todo A es B, luego todo A es C» y «Ningún B es C, y todo A es B, luego ningún A es C» se pueden deducir estos dos *modos adicionales*: «Todo B es C, todo A es B, luego algún A es C», y «Ningún B es C, todo A es B, luego algún A no es C». No resulta necesario demostrar la *subalternancia* y probar sus consecuencias: «Todo A es C, luego algún A es C», y «Ningún A es C, luego algún A no es C», aunque, no obstante, ello sea posible mediante los idénticos, así como mediante algunos modos ya admitidos de la primera figura, de la siguiente manera: «Todo A es C, algún A es A, luego algún A es C», y «Ningún A es C, algún A es A, luego algún A no es C». De manera que los dos modos adicionales de la primera figura se demuestran mediante los dos primeros modos corrientes de dicha figura con la intervención de la subalternancia, que a su vez es demostrable por medio de los otros dos modos de dicha figura. Y de forma parecida, la segunda figura admite también dos nuevos modos, con lo cual la primera y la segunda poseen seis; la tercera tuvo seis desde siempre; y a la cuarta se le solían atribuir cinco, pero ocurre que en virtud del mismo principio de adición, también tiene seis. Pero conviene saber que la forma lógica no nos fuerza al orden de proposiciones que se utiliza corrientemente, y estoy de acuerdo con vuestra opinión de que resultaría mejor el orden siguiente: «Todo A es B, todo B es C, luego todo A es C», lo cual sirve en particular para los sorites, que son un *entrelazamiento* de dichos silogismos. Pues si se dijera también que «Todo A es C, todo C es D, luego todo A es D», se podrían entrelazar los dos silogismos, evitando la repetición al decir: «Todo A es B, todo B es C, todo C es D, luego todo A es D», en el cual se ve que la proposición inútil «Todo A es C» no es considerada, con lo cual nos evitamos la repetición inútil de esa misma proposición que

los dos silogismos exigían; esta proposición es, de ahora en adelante, inútil, y el encadenamiento constituye una argumentación perfecta y adecuada en su forma, aun sin esta proposición, siempre que la fuerza del encadenamiento haya sido demostrada de una vez por todas mediante estos dos silogismos. Existen una infinidad de cadenas más complejas, no sólo porque en ellas interviene una gran cantidad de silogismos simples, sino también porque los silogismos integrantes son más diversos entre sí, ya que podemos hacer intervenir no sólo categóricos simples, sino también copulativos, y no sólo categóricos, sino también hipotéticos; y no silogismos completos, sino también entimemas, en los cuales se suprimen las proposiciones que parecen evidentes. Y todo eso, combinado con las deducciones asilogísticas, y con las transposiciones de las proposiciones, y con cantidad de giros y de pensamientos que encubren proposiciones por la natural inclinación del espíritu a compendiar, y por las propiedades del lenguaje, que en parte se muestran en la utilización de las partículas, constituirá un *encadenamiento* de razonamientos que podrá representar cualquier tipo de argumentación, incluida la de un orador, pero descarnada y despojada de sus aditamentos y reducida a la *forma lógica*, no ya escolásticamente, sino siempre en la medida necesaria para conocer su fuerza, de acuerdo con las leyes de la lógica, que no son sino las del *buen sentido*, ordenadas y por escrito, y que no son más distintas de lo que pueden serlo las costumbres de un país respecto a lo que eran antes de haber sido escritas, en relación con el momento en que han sido escritas. Lo cual puede consistir en que, al haber sido escritas, y al poder considerarlas más fácilmente de un solo vistazo, nos proporcionarán mayores luces para poder llevarlas más adelante y para aplicarlas, pues el natural buen sentido, al analizar sin ayuda del arte cualquier razonamiento, tendrá que esforzarse en ocasiones para que las deducciones tengan fuerza, por ejemplo, cuando se encuentre con que dan por supuesto algún modo que, sin ser equivocado, sea muy poco usual. Y un lógico que intentase que nadie utilice dichas cadenas, o que quiera utilizarlas para sí mismo, pretendiendo que todas las argumentaciones complejas tienen que reducirse a los silogismos simples de los cuales efectivamente dependen, sería, de acuerdo con lo que os he dicho, como un hombre

que quisiera obligar a los mercaderes a los cuales compra algo a que le contaran los números uno a uno como se hace la cuenta con los dedos, o como se cuentan las horas del reloj de un campanario; lo cual sólo indicaría su estupidez, si no pudiese contar de otra forma, y si sólo con la punta de los dedos pudiese llegar a saber que 5 y 3 suman 8; o bien podría ser un capricho, caso de que conociese esos modos de abreviar y no quisiera utilizarlos, o permitir que sean empleados. Asimismo sería como el hombre que no quisiera que se utilizasen los axiomas y los teoremas una vez demostrados, pretendiendo que siempre hay que reducir todo razonamiento a los primeros principios, en los cuales se capta la relación inmediata que poseen las ideas de las cuales efectivamente esos teoremas intermedios dependen.

Después de haber explicado el uso de las formas lógicas tal y como yo creo que hay que tomarlo, vuelvo a vuestras consideraciones. No veo cómo podéis pretender que el silogismo sólo sirve para ver la conexión entre las pruebas *en un solo ejemplo.* Lo que en cambio no sucede es que el espíritu vea siempre las consecuencias con facilidad, pues en ocasiones vemos ejemplos (al menos en los razonamientos ajenos) en los cuales de inmediato sólo cabe dudar, en tanto no se haya visto la demostración. De ordinario se utilizan ejemplos para justificar las deducciones, pero eso no siempre resulta completamente seguro, pese a que existe todo un arte para encontrar ejemplos que jamás serían verdaderos si la consecuencia no fuese acertada. No sabía que en las escuelas bien regidas estuviese permitido *negar sin la menor vergüenza* las correlaciones manifiestas con las ideas, y no me parece que para mostrarlas se utilice el silogismo. Cuando menos no es éste su uso exclusivo y principal. Si examinamos los paralogismos de los autores, veremos con mucha mayor frecuencia de lo que se cree que han pecado contra las leyes de la lógica, y yo mismo he podido experimentar en disputas, incluso por escrito, y con personas de buena fe, que no hemos empezado a entendernos más que cuando se ha comenzado a argumentar formalmente, para desmenuzar un caos de razonamientos. En deliberaciones importantes no cabe duda de que resultaría ridículo argumentar a la escolástica, debido a las importunas y embarazosas prolijidades de este estilo de razonamien-

to, y porque sería como contar con los dedos. Pero también resulta demasiado auténtico que en las más importantes deliberaciones, referentes a la vida, el Estado, la salvación, los hombres se dejan deslumbrar por el peso de la autoridad, el brillo de la elocuencia, los ejemplos mal aplicados, entimemas que suponen equivocadamente la evidencia de lo que suprimen, e incluso por deducciones fallidas; de manera que les sería absolutamente necesaria una lógica severa, si bien de un tipo diferente a la de la escuela, entre otras cosas para determinar en qué lado está lo que tiene mayores apariencias de certeza. Por lo demás, el hecho de que los hombres normales ignoren la lógica artificial, y que no por ello dejen de razonar, e incluso a veces mejor que algunas personas expertas en lógica, no demuestra la inutilidad de la misma, como tampoco quedaría demostrada la inutilidad de la aritmética artificial por el hecho de que algunas personas sepan contar bien en casos sencillos sin saber leer ni escribir, y sin saber manejar ni la pluma ni las fichas del ábaco, hasta el punto de corregir incluso faltas a otro que haya aprendido a calcular, pero que puede descuidarse o confundirse con los caracteres o marcas. Es cierto que también los silogismos pueden convertirse en sofísticos, pero sus propias leyes sirven para desenmascararlos. Y los silogismos no hacen cambiar de opinión, ni convencen siempre, pero es porque el abuso de distinciones y de términos mal entendidos hace muy prolijo su empleo, hasta el punto de llegar a ser insoportable si se pretende llevarlo hasta el final.

No me queda aquí sino considerar y completar vuestro argumento, que aportásteis para que sirviese de ejemplo de razonamiento claro desprovisto del aspecto formal de los lógicos: *Dios castiga al hombre* (se trata de un hecho supuesto), *Dios castiga justamente a aquel a quien castiga* (se trata de una verdad de razón que se puede considerar demostrada), luego *Dios castiga al hombre justamente* (es una consecuencia silogística ampliada asilogísticamente *a recto ad obliquum*), luego *el hombre es castigado justamente* (se trata de una inversión de relación, pero que queda suprimida debido a su evidencia), luego *el hombre es culpable* (se trata de un entimema, en el que se suprime la siguiente proposición que, efectivamente, no es más que una definición: el que es castigado justamente es *culpable*), luego *el hombre*

habría podido actuar de otra manera (se suprime la proposición: el que es culpable podría haber sido de otro modo), luego *el hombre ha sido libre* (se suprime de nuevo: quien habría podido actuar de otra forma hubiera sido libre), luego (en virtud de la definición de libre) *tuvo el poder de decidirse,* que es lo que queríamos demostrar. En él observo que ese *luego* lleva consigo, en efecto, no sólo la proposición subentendida (según la cual quien es libre puede decidirse), sino también la función de que no se repitan los términos. En ese sentido, no hay nada que haya sido omitido, y la argumentación podría ser considerada al respecto como completa. Es claro que ese razonamiento constituye una *cadena de silogismos* absolutamente conformes a la lógica; por el momento no quiero considerar la materia de dicho razonamiento, a cuyo respecto quizás habría que hacer algunas observaciones o exigir determinadas aclaraciones. Por ejemplo, cuando un hombre no puede actuar de otra manera, hay casos en los cuales podría ser culpable ante Dios, como, por ejemplo, si se alegrara de no poder ayudar a su prójimo sólo porque tiene una excusa. Como conclusión, reconozco que la forma de argumentar escolástica es de ordinario incómoda, insuficiente y mal llevada, pero al mismo tiempo afirmo que no hay nada más importante que el arte de argumentar formalmente de acuerdo con la verdadera lógica, es decir, plenamente en cuanto a la materia, y claramente en cuanto al orden y a la fuerza de las deducciones, sean éstas evidentes por sí mismas o estén demostradas anteriormente.

(* 5) *Filaletes.*—Pensaba que el silogismo sería muy poco útil, o más bien que no tendría ninguna utilidad en probabilidades, porque solamente desarrolla un único argumento *tópico.* Pero ahora veo que hace falta dejar sólidamente establecido lo que haya de seguro en el argumento tópico mismo, es decir, la apariencia que haya en él, y que la fuerza de la deducción consiste en la forma. (* 6) Sin embargo, si los silogismos sirven para juzgar, dudo que puedan servir para inventar, es decir, para encontrar pruebas y para hacer nuevos descubrimientos. Por ejemplo, no creo que el descubrimiento de la proposición 47 del libro I de Euclides se deba a las reglas de la lógica ordinaria, pues se la conoce previamente, y a continuación se es capaz de probarla en forma silogística.

Teófilo.—Comprendiendo dentro de los silogismos los encadenamientos de silogismos y todo lo que he denominado argumentación formal, se puede afirmar que el conocimiento que no es evidente por sí mismo se logra mediante deducciones, *las cuales no son acertadas más que cuando* poseen la forma debida. En la demostración de la proposición ya mencionada que hace al cuadrado de la hipotenusa igual a los dos cuadrados de los lados, el cuadrado grande es cortado en trozos, y los dos pequeños también, y sucede que las piezas de los dos cuadrados pequeños pueden ser encontradas todas en el grande, y ni más ni menos. Esto equivale a probar la igualdad formalmente, y las igualdades entre las porciones se demuestran, asimismo, por argumentos formalmente justificados. El análisis de los antiguos consistía, según Pappus, en tomar lo que se quiere demostrar y sacar consecuencias de ello hasta que se llegue a algo dado o conocido[110]. Ya he indicado que para que suceda esto hace falta que las proposiciones sean recíprocas, para que la demostración sintética pueda ser repasada en sentido contrario siguiendo las huellas del análisis, pero esto siempre consiste en hacer deducciones. Conviene, no obstante, mostrar aquí que en las hipótesis astronómicas o físicas el retorno no ocurre; pero tampoco el éxito demuestra la verdad de la hipótesis. Es cierto que la hace probable, pero como dicha probabilidad parece no ser conforme a las leyes de la lógica, que enseña que lo verdadero puede deducirse de lo falso, cabe decir que las reglas lógicas no se cumplirán por completo en las cuestiones probables. Contesto que es posible que lo verdadero se deduzca de lo falso, pero no siempre es probable, sobre todo cuando una simple hipótesis da razón de muchas verdades, lo cual no es frecuente y sucede pocas veces. Resulta posible afirmar, con Cardan, que la lógica de los probables tiene consecuencias diferentes a la lógica de las verdades necesarias. Pero la probabilidad misma de dichas consecuencias debe ser demostrada por medio de las consecuencias de la lógica de los necesarios.

(* 7) *Filaletes.*—Parece que estéis haciendo la apología de la lógica corriente, pero bien veo que lo que propugnáis corresponde a una lógica más sublime, para la cual la vulgar

[110] PAPPUS, *Colección matemática*, libro VIII, Prefacio.

es lo que los primeros pasos en el abecedario son a la erudición. Esto me recuerda un pasaje del prudente Hooker[111], en el cual, en su libro titulado «The Ecclesiastical Polity, libro I, * 6»; creía que si se pudiesen establecer *los auxilios verdaderos del saber y del arte de razonar,* de los cuales se sabe muy poco en este siglo, que pasa por siglo de las luces, y en los cuales tampoco se trabaja mucho, habría diferencias tan grandes en lo que respecta al juicio de los hombres que lo empleasen y lo que los hombres son en la actualidad como la que hay entre los hombres actuales y los imbéciles. Deseo que nuestra conversación dé ocasión a que alguien encuentre esos *verdaderos auxilios del arte* a los que se refiere ese gran hombre, cuyo espíritu poseía tanta penetración: no serán precisamente sus imitadores, los cuales siguen el camino trillado al igual que el ganado *(imitatorum servum pecus)*[112]. Sin embargo, me atrevería a afirmar que en este siglo hay personas con tal fuerza de juicio y tan amplios de espíritu que podrían encontrar caminos nuevos para el progreso del conocimiento, siempre que quisieran volver sus pensamientos hacia esto que digo.

Teófilo.—Habéis precisado muy bien, con el señor Hooker, que la gente apenas se esfuerza en ello, pues de lo contrario creo que hay y ha habido personas capaces de conseguirlo. No obstante debemos reconocer que en la actualidad poseemos grandes recursos, tanto por el lado de las matemáticas como por el de la filosofía, entre los cuales el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de vuestro eminente amigo no resulta el menos importante. Veremos si hay modo de sacar provecho de todos ellos.

(* 8) *Filaletes.*—Es necesario que os diga también que creí que en las reglas del silogismo existía una equivocación evidente, pero desde que hemos conversado juntos me habéis hecho dudar. No obstante voy a describiros mi dificultad. Se dice que *ningún razonamiento silogístico puede ser concluyente si no implica al menos una proposición universal.* Pero parece que únicamente las cosas particulares son

[111] Richard HOOKER (1554-1600), teólogo inglés que escribió *The laws of Ecclesiastical Polity* (1593). En la tradicional polémica entre escritura y tradición, Hooker hace intervenir un nuevo elemento, la razón. Ver libro I, cap. 6, * 3 de la ed. 1616-17.

[112] HORACIO, *Epístolas*, I, XIX, v. 19.

objeto inmediato de nuestros razonamientos y de nuestros conocimientos; sólo atañen a la adecuación e inadecuación entre las ideas, cada una de las cuales no posee sino una existencia particular y no representa más que una cosa singular.

Teófilo.—En tanto concebís la semejanza entre las cosas, concebís algo más, y la universalidad sólo consiste en eso. Nunca propondréis de manera distinta ninguno de nuestros argumentos sin utilizar las verdades universales. Sin embargo, es bueno darse cuenta de que, en cuanto a la forma, las proposiciones singulares están comprendidas bajo las universales, pues aunque sea verdad que sólo hay un San Pedro Apóstol, no obstante, cabe afirmar que quien haya sido un San Pedro Apóstol ha renegado de su maestro. Así, pese a que el silogismo «San Pedro renegó de su maestro, San Pedro fue discípulo, luego algún discípulo ha renegado de su maestro», sólo tiene proposiciones singulares, se piensa que sus proposiciones son universales afirmativas, por lo cual el modo es *darapti* de la tercera figura.

Filaletes.—También quería deciros que me parece mejor cambiar las premisas del silogismo, y decir: «Todo A es B, todo B es C, luego todo A es C» que decir «Todo B es C, todo A es B, luego todo A es C». Pero por lo que decís parece que no hay diferencia y que ambos modos son considerados como el mismo. Siempre resulta verdad, como ya habéis indicado, que la disposición diferente de la vulgar es la más adecuada para encadenar diversos silogismos.

Teófilo.—Soy por completo de vuestra opinión. No obstante, parece que se pensó que era más didáctico empezar por las proposiciones universales, como resultan ser las mayores en la primera y en la segunda figuras, y todavía hay oradores que tienen esa costumbre. Pero la relación aparece más clara tal y como vos la presentáis. En otra ocasión hice notar que Aristóteles pudo haber tenido una razón especial para la disposición vulgar, pues en lugar de decir A es B, acostumbra decir que B está en A. Y con esta manera de enunciar, la misma relación que exigíais se mostrará en la misma disposición, pues en lugar de decir «B es C, A es B, luego A es C», enuncia así: «C está en B, B está en A, luego C está en A». Por ejemplo, en lugar de decir *El rectángulo es isógono* (o de ángulos iguales), *el cua-*

drado es rectángulo, luego *el cuadrado es isógono,* Aristóteles, sin transponer las proposiciones, mantendrá el lugar intermedio para el *término medio* mediante la siguiente forma de enunciar las proposiciones, que invierte los términos, y dirá: «*El isógono está en el rectángulo, el rectángulo está en el cuadrado,* luego *el isógono está en el cuadrado.*» Y esta manera de enunciar no es de desdeñar, pues, en efecto, el predicado está en el sujeto, o bien la idea de predicado está comprendida en la idea de sujeto. Por ejemplo, el isógono está en el rectángulo, pues el *rectángulo* es la figura en la cual todos sus ángulos rectos son iguales entre sí, luego la idea del rectángulo es la idea de una figura que tiene todos los ángulos iguales, lo cual constituye la idea de isógono. La manera corriente de enunciar se refiere más bien a los individuos, pero la de Aristóteles tiene más en cuenta las ideas o universales. Pues al decir «todo hombre es animal», quiero decir que todos los hombres están comprendidos en todos los animales, pero al mismo tiempo entiendo que la idea de animal está comprendida en la idea de hombre. El animal engloba más individuos que el hombre, pero el hombre incluye más ideas o formalidades; el uno posee más ejemplos, el otro tiene más grados de realidad; el uno tiene más extensión, el otro tiene más intencionalidad. Asimismo, puede afirmarse en verdad que toda la teoría silogística podría ser demostrada por medio de la del *de continente et contento,* el continente y lo contenido, que es diferente de la del todo y la parte, pues el todo siempre excede a la parte, mientras que el continente y el contenido a veces coinciden, como sucede en las proposiciones recíprocas.

(* 9) *Filaletes.*—Empiezo a hacerme una idea de la lógica muy diferente de la que tenía ahora. La consideraba como un juego de escolares, y ahora veo que existe algo así como una matemática universal, tal y como vos la entendéis. ¡Ojalá que Dios la empujase más allá de lo que es hasta ahora, para que pudiésemos hallar esos *auxilios verdaderos de la razón* de los que hablaba Hooker, que conducirían a los hombres muy por encima de su estado actual. La razón tiene tanta más necesidad de ella porque es una facultad cuya *extensión* es bastante limitada, y en muchas ocasiones nos resulta insuficiente. Esto se debe 1/. a que las ideas mismas nos faltan (* 10), y 2/. a que frecuentemen-

te son oscuras e imperfectas, mientras que en los casos en que son claras (y distintas), como en los *números,* jamás encontramos dificultades insuperables, y no caemos en ninguna contradicción. (* 11) 3/. A menudo también la dificultad proviene de que carecemos de ideas intermedias. Es sabido que antes de que el *álgebra,* ese gran instrumento y esa prueba insigne de la sagacidad humana, hubiera sido descubierta, los hombres contemplaban con asombro diversas demostraciones de los matemáticos antiguos. (* 12) Asimismo, sucede 4/. que se construye sobre falsos principios, lo cual puede ocasionar dificultades en las cuales la razón se confunde más, en lugar de aclararse. (* 13) Por último, 5/. los términos cuyo significado es incierto crean dificultades a la razón.

Teófilo.—Ignoro si carecemos de tantas *ideas* como se dice, me refiero a ideas *distintas.* Por lo que respecta a las ideas *confusas,* o mejor *imágenes,* o si lo preferís así, *impresiones,* como los colores, gustos, etc., que son resultado de varias ideas simples en sí mismas, pero que no las apercibimos distintamente, carecemos de una infinidad de ellas, que fuesen adecuadas a otras criaturas, más que a nosotros. Asimismo, esas impresiones sirven más bien para proporcionarnos instintos y para fundamentar observaciones experimentales que para proveer de materiales a la razón, salvo que vengan acompañadas de percepciones distintas. Lo que nos detiene, por tanto, es fundamentalmente la falta de conocimiento que tenemos de dichas ideas distintas, ocultas en las confusas, y en los casos en que todo está expuesto distintamente a nuestros sentidos o a nuestro espíritu, la gran cantidad de cosas que hay que considerar nos confunde a veces. Por ejemplo, cuando tenemos ante nuestros ojos un montón de 1.000 balas, resulta evidente que para concebir adecuadamente el número y las propiedades de dicha multitud es muy útil clasificarlas en figuras, como se hace en los almacenes, para poder tener ideas distintas sobre ellas e incluso fijarlas de forma que podamos ahorrarnos el trabajo de contarlas más de una vez. También esta multitud de consideraciones hace que en la misma ciencia de los números las dificultades sean tan grandes, pues se busca simplificaciones, y a veces se ignora si la naturaleza entre sus misterios las posee en los casos considerados. Por ejemplo, ¿qué puede ser aparentemente más simple que la

noción de *número primo*, es decir, del número entero indivisible por cualquier otro excepto por sí mismo y por la unidad? Sin embargo, se continúa buscando una característica positiva y fácil para reconocerlos con seguridad sin necesidad de hacer el ensayo con todos los divisores primos menores que la raíz cuadrada del número primo dado. Existen multitud de características que permiten conocer sin demasiado cálculo que tal número no es primo, pero lo que se busca es una que sea sencilla y que permita conocer con seguridad que un número es primo cuando efectivamente lo es. El álgebra es muy imperfecta todavía por lo mismo, pese a que nada sea más conocido que las ideas que utiliza, puesto que solamente significan números en general; la gente no dispone todavía del medio para sacar las raíces irracionales de ninguna ecuación más allá del cuarto grado (excepto en un caso muy específico), y los métodos que han utilizado Diofanto, Escipión Ferreo y Luis de Ferrara[113] para reducir las ecuaciones de segundo, tercer y cuarto grado al primer grado, o para reducir una ecuación afectada[114] a una pura, son todos ellos diferentes entre sí, es decir, el que sirve para un grado difiere un grado del que sirve para el otro. Pues el segundo grado, o ecuación cuadrada, se reduce al primero con sólo eliminar el segundo término. El tercer grado, o ecuación cúbica, ha sido resuelto gracias a que, cortando la incógnita en partes, resulta milagrosamente una ecuación de segundo grado. Y en el cuarto grado, o ecuaciones *bicuadradas*, se le añade algo a los dos miembros de la ecuación para hacerla resoluble por uno y otro miembro, y también entonces sucede felizmente que sólo se necesita una ecuación cúbica. Pero todo eso no es más que una combinación de suerte o de azar con el arte o método. Intentándolo en estos dos últimos grados, no se sabe si también tendría éxito. Asimismo, hace falta todavía otro tipo de artificio para tener éxito en el quinto o sexto grado, que son las

[113] Diofanto (siglo IV d. C.) fue el primer griego que se adentró en el álgebra, pese a carecer de los símbolos adecuados para ello: logró resolver algunos tipos de ecuaciones, y da nombre a las ecuaciones diofánticas. Escipión du Fer (nacido en 1567) y Luis de Ferrara (1522-1622) fueron algebristas italianos que investigaron los diversos grados de las ecuaciones, intentando resolverlas y lográndolo en casos particulares. CARDAN, en su *Ars Magna*, cap. 11 y 15 *(Opera*, t. IV, págs. 245 y 254, 1663), alude a sus métodos.

[114] Ecuaciones afectadas eran aquellas que tenían diversas potencias en la incógnita. Hoy día se utiliza ecuación polinómica, en un sentido más general.

ecuaciones supersólidas o bicúbicas. Y aunque Descartes haya pensado que el método que utilizó en la ecuación de cuarto grado, concibiendo la ecuación como producida por otras dos ecuaciones cuadradas (pero que en el fondo no puede lograr más cosas que las del método de Luis de Ferrara), también tendría éxito en la de sexto, ello no ha sucedido[115]. Esta dificultad hace ver que ni siquiera las ideas más claras y más distintas nos proporcionan siempre todo cuanto queremos y cuanto se podría sacar de ellas, lo cual hace pensar que el álgebra está lejos de ser el arte de inventar, ya que ella misma precisa un arte mucho más general: se puede decir también que el álgebra especiosa general, es decir, el arte de los caracteres, supone un auxilio maravilloso, porque descarga la imaginación. Viendo los libros aritméticos de Diofanto y los libros geométricos de Apolonio y Pappus, no cabe la menor duda de que los antiguos llegaron a obtener algunos resultados en este sentido. Vieta le ha dado una amplitud mayor, expresando no sólo lo que se quiere obtener, sino también los números dados, mediante caracteres generales, con lo cual hace al calcular lo que ya Euclides hacía al razonar, y Descartes ha extendido la aplicación de dicho cálculo a la geometría, representando las líneas mediante ecuaciones. Sin embargo, todavía después del descubrimiento de nuestro álgebra moderna, el señor Bouillaud (Ismael Bullialdus)[116], excelente geómetra que yo conocí en París, seguía asombrándose de las demostraciones de Arquímedes sobre la espiral, y no podía comprender cómo a ese gran hombre se le había ocurrido utilizar la tangente de esta línea para la medida del círculo. El padre Gregorio de San Vicente[117] parece

[115] Ver DESCARTES, *La géométrie*, 1637, edición Adam-Tannery VI, pág. 476-484. El método general de resolución de ecuaciones fue encontrado por Lagrange en 1771, precisamente al intentar buscar un método que sirviese en todos los casos, como propugna Leibniz. Como es sabido, dicho método general vale para los cuatro primeros grados, pues Abel demostró la irresolubilidad general de la ecuación de 5º grado.

En cuanto a la terminología, los términos de bicúbica y supersólida ya no se utilizan; en cambio, las ecuaciones bicuadradas siguen teniendo importancia, pero no se trata ya de todas las ecuaciones de cuarto grado, sino únicamente las del tipo $ax^4 + bx^2 + c = 0$, es decir, aquellas cuyo polinomio no tiene términos de grado impar.

[116] Ismael BOULLIAU (1605-1694) fue un matemático francés que se interesó en particular por las espirales, y escribió una obra al respecto en 1657, *De lineis spiralibus demonstrationes*.

[117] Gregorio de SAN VICENTE (1584-1667), geómetra flamenco que fue de

haberlo adivinado, al pensar que se debió al paralelismo de la espiral con la parábola. Pero esta vía es puramente particular, mientras que el nuevo cálculo de los infinitesimales, que procede por la vía de las diferencias, que yo he descubierto y comunicado al público con éxito[118], proporciona una vía general, en la cual este descubrimiento por medio de la espiral no es más que un juego y uno de los ensayos más sencillos, como casi todo lo que se había descubierto antes en materia de medidas de curvas. La razón de las ventajas de este nuevo cálculo consiste también en que descarga a la imaginación en los problemas que Descartes excluyó de su geometría, bajo el pretexto de que conducían a lo mecánico con la mayor frecuencia, pero en el fondo porque no eran adecuados a su cálculo[119]. Por lo que hace a los errores que provienen de los términos ambiguos, de nosotros depende el evitarlos.

Filaletes.—Hay también un caso en que la razón no puede ser aplicada, pero en el cual tampoco hace falta, por cuanto la vista le sustituye ventajosamente, y es en el *conocimiento intuitivo*, en el cual la relación entre las ideas y las verdades se ve de inmediato. Así es el conocimiento de las máximas indudables, y me siento tentado a creer que ése es el grado de evidencia que en el momento presente tienen los *ángeles*, y que los espíritus de los hombres justos, llegados a la perfección, también lo poseerán en un *estado futuro*, en lo que respecta a miles de cosas que en la actualidad se escapan a nuestro entendimiento. (* 15) Pero la demostración, basada en ideas intermedias, proporciona un *conocimiento razonado*, y es debido a que la relación de la idea intermedia con las extremas es necesaria, y se ve mediante una *yuxtaposición* de evidencia semejante a la de una vara de medir que se aplica a uno y otro paño para

---

los pocos que, en la época en la que los métodos algebraicos preponderaban, se ocupó de la geometría en un sentido clásico, por lo cual contribuyó a la geometría proyectiva. Su obra *Opus quadraturae circuli et sectionum coni* se publicó en 1647.

[118] Ver LEIBNIZ, *Nova Methodus pro Maximis et Minimis*, publicado en los *Acta Eruditorum* de octubre de 1684.

[119] Descartes distingue lugares o problemas mecánicos y lugares o problemas geométricos: estos últimos son los planteados por figuras que pueden ser expresadas mediante una ecuación polinómica. Con esta distinción, Descartes excluyó de su geometría muchas curvas, lo cual siempre le criticó Leibniz, en particular por cuanto su cálculo infinitesimal le permitía dar un tratamiento matemático a dichas curvas, al menos en algunos casos. Ver DESCARTES, *La géométrie*, ed. Adam-Tannery, VI, págs. 388-390.

mostrar que son iguales. (* 16) Pero si la relación no es más que probable, entonces el juicio no proporciona más que una *opinión*.

Teófilo.—Unicamente Dios posee el privilegio de tener sólo conocimientos intuitivos. Las almas bienaventuradas, por muy desligadas que estén de esos cuerpos groseros, e incluso los *genios*, por sublimes que puedan ser, y aunque posean un conocimiento incomparablemente más intuitivo que nosotros, y aunque frecuentemente vean de un solo vistazo lo que nosotros no encontramos sino a fuerza de deducciones, tras haber gastado mucho tiempo y esfuerzo, también ellos deben de encontrarse con dificultades en su camino, pues de lo contrario no experimentarían el placer de hacer descubrimientos, que es uno de los mayores. Y siempre será preciso reconocer que hay una infinidad de verdades que les estarán ocultas, por completo o por un cierto tiempo, a las cuales tendrán que llegar a fuerza de deducciones y por medio de la demostración, o incluso a menudo por la conjetura.

Filaletes.—Entonces esos genios no son más que animales más perfectos que nosotros, y es como si afirmaseis junto con el emperador de la luna que *todo es como aquí* [120].

Teófilo.—Diré que no por completo, pero sí *en el fondo* de las cosas, pues las maneras y los grados de perfección varían infinitamente. No obstante, el fondo es siempre el mismo, lo cual para mí es una de las máximas fundamentales, e impera por toda mi filosofía. No concibo las cosas desconocidas o las conocidas confusamente más que de la manera de las que conocemos distintamente; esto hace muy cómoda la filosofía, y además creo que hay que concebirla así. Pero si esta filosofía resulta ser en el fondo la más simple, también es la más rica en formas, porque la naturaleza puede variarlas infinitamente en órdenes y aditamentos que es imposible figurarse, como efectivamente lleva a cabo de manera abundante. Por eso creo que no existe genio, por sublime que sea, que no tenga una infinidad de seres por encima de él. No obstante, aunque seamos inferiores a tantos seres inteligentes, tenemos la ventaja de que aparentemente no estamos controlados en este globo, en el cual ocupamos indiscutiblemente el primer

[120] Véase hace poco la nota [108].

rango; y pese a toda la ignorancia en que estamos sumergidos, siempre tenemos el placer de no ver nada que nos supere. Y si fuésemos vanidosos, podríamos pensar como César, que prefería ser el primero en una aldea que el segundo en Roma. Por lo demás, aquí me refiero tan sólo a los conocimientos naturales de dichos espíritus, y no a la *visión beatífica* ni a las luces sobrenaturales que Dios puede otorgarles.

(* 19) *Filaletes.*—Como cada cual utiliza la razón o para sí o para otro, no resultará vano hacer unas cuantas reflexiones sobre *cuatro tipos de argumentos* que los hombres se han acostumbrado a utilizar para llevar a los demás hacia sus propias concepciones, o al menos para provocar en ellos una especie de respeto que les impida contradecirles. El primer argumento puede ser denominado *argumentum ad verecundiam,* cuando se cita la opinión de los que han adquirido autoridad por su saber, posición, poder u otros motivos, pues cuando alguien no se rinde a él con prontitud, siempre se le puede censurar por vanidoso e incluso tratarle de insolente. (* 20) El segundo es el *argumentum ad ignorantiam,* y consiste en exigir que el contrincante admita la prueba o si no que proporcione otra mejor. (* 21) El tercero es el *argumentum ad hominem,* cuando se le apremia a alguien mediante aquello mismo que él dijo. (* 22) Y, por último, está el *argumentum ad judicium,* que consiste en utilizar pruebas que provienen de alguna de las fuentes del conocimiento o de la probabilidad. Este es el único de todos ellos que permite que avancemos y aprendamos algo; pues si no me atrevo a contradecir por respeto, o si no tengo nada mejor que decir, o si me contradigo, de ello no se sigue que tengáis razón. Puedo ser modesto, ignorante y estar equivocado, y a pesar de ello puede ser que vos también estéis equivocado.

Teófilo.—No hay duda de que hay que diferenciar entre lo que conviene decir y lo que conviene creer. Sin embargo, como la mayor parte de las verdades pueden ser defendidas audazmente, hay algún tipo de prejuicios contra una opinión que conviene ocultar. El argumento *ad ignorantiam* es adecuado en los casos de presunciones, en los cuales resulta razonable atenerse a una opinión en tanto no se haya probado lo contrario. El argumento *ad hominem* tiene el efecto de mostrar que ambas aserciones son falsas, y que

el adversario se ha equivocado, tómese como se tome. Asimismo, cabría aportar también otros argumentos que se suelen utilizar, como el que podría ser denominado *ad vertiginem*, cuando se razona así: Si no se admite esta prueba, no disponemos de ningún medio para llegar a estar seguros sobre el punto que estamos discutiendo, lo cual resulta absurdo. Este argumento es conveniente en determinados casos, como, por ejemplo, cuando alguien quisiera negar las verdades primitivas e inmediatas, por ejemplo, que nada puede ser y no ser al mismo tiempo, o que nosotros mismos existimos, pues si tuviese razón, no habría ningún medio de conocer nada. Pero cuando se han establecido ciertos principios y cuando queremos mantenerlos, porque de otra forma todo el sistema de alguna doctrina generalmente admitida se vendría abajo, entonces el argumento no resulta decisivo, pues hay que distinguir entre lo que es necesario para defender nuestros conocimientos y entre lo que sirve para fundamentar nuestras doctrinas admitidas o nuestras prácticas. Los jurisconsultos han defendido a veces un razonamiento parecido para justificar la condena o la tortura de los pretendidos brujos, partiendo de las declaraciones de otros acusados del mismo crimen, pues se decía: Si este argumento fracasa, ¿cómo les convenceremos? y, a veces, en materia criminal, algunos autores pretenden que, en los hechos en los cuales resulta difícil llegar a la convicción, pueden bastar pruebas más leves. Pero esto no es una razón. Lo único que demuestra es que hay que tener mayor cuidado, y no ya que haya que sacar conclusiones con mayor ligereza, excepto en los crímenes extremadamente peligrosos, como, por ejemplo, en materia de alta traición, en la cual esta consideración es de peso, no ya para condenar a un hombre, sino para impedirle causar daño; de manera que puede haber un término medio, no ya entre *culpable* y no *culpable*, sino entre la *condena* y la *remisión*, en aquellos juicios en los que la ley y la costumbre lo permitan. En Alemania se ha utilizado desde hace algún tiempo un argumento similar para justificar la fabricación de monedas defectuosas, pues (se decía), si hubiera que atenerse a las reglas dictadas, no se podría acuñar sin sufrir pérdidas. Por tanto, tiene que estar permitido deteriorar la aleación. Pero aparte de que debería de haberse disminuido únicamente el peso, y no la aleación o

la denominación, para que los fraudes fuesen evitados con mayor facilidad, además se da por supuesto que es necesaria una práctica que de ninguna manera lo es; pues no hay mandato divino ni ley humana que obligue a acuñar moneda a quienes no poseen minas ni ocasión de tener dinero en barras, y hacer moneda a partir de moneda es una mala costumbre, que lleva consigo el deterioro de forma natural. Entonces, dicen, ¿cómo ejercitaremos nuestra *regalía* de acuñarla? La respuesta es muy fácil. Contentaos con acuñar una pequeña cantidad de plata de ley, si creéis que os interesa aparecer en el cuño, sin que por ello vayáis a tener derecho ni necesidad de inundar el mundo con una falsa moneda de vellón.

(* 23) *Filaletes.*—Tras haber dicho unas palabras sobre la relación entre nuestra razón y los restantes hombres, añadamos algo respecto a su relación con Dios, que hace que distingamos entre lo que es *contrario a la razón* y lo que está *por encima de la razón.* De la primera clase es todo cuanto resulta incompatible con nuestras ideas claras y distintas; de la segunda es toda manera de pensar cuya verdad o probabilidad no vemos que pueda deducirse partiendo de la sensación o de la reflexión, con la ayuda de la razón. Así la existencia de más de un Dios es *contraria* a la razón, y la resurrección de los muertos está *más allá* de la razón.

Teófilo.—Encuentro alguna observación que hacer referente a vuestra definición de lo que está *por encima de la razón,* al menos si establecéis alguna conexión con el uso normal de esta frase: pues me parece que por la manera en que dicha definición está planteada, por un lado va demasiado lejos y por otro se queda demasiado corta. Si la aceptásemos, todo lo que ignoramos y que no podemos conocer en nuestro presente estado estaría por encima de la razón, por ejemplo, que una determinada estrella fija sea mayor o menor que el sol, o también que el Vesubio echará fuego en un año determinado, pues son hechos cuyo conocimiento no está a nuestro alcance, pero no porque estén por encima de la razón, sino porque están por encima de los sentidos; si poseyésemos órganos más perfeccionados y más información sobre las circunstancias, podríamos juzgar perfectamente sobre este asunto. Hay también dificultades que están por encima de nuestra pre-

sente facultad, pero no por encima de toda razón; por ejemplo, no existe astrónomo aquí abajo que pueda calcular los detalles de un eclipse en el tiempo que se tarda en rezar un padrenuestro y sin necesidad de coger la pluma, pero, sin embargo, acaso haya genios para los cuales eso no resultaría más que un juego. Así todas esas cosas podrían hacerse conocidas o practicables mediante el auxilio de la razón, dando por supuesta una mayor información sobre los hechos, órganos más perfectos y un espíritu más cultivado.

Filaletes.—Esta objeción deja de existir si entiendo mi definición no sólo referida a nuestra sensación o reflexión, sino también a la de cualquier otro espíritu creado que sea posible.

Teófilo.—Si lo consideráis así, tenéis razón. Pero quedará la otra dificultad, y es que, de acuerdo con vuestra definición, no existirá nada por encima de la razón, porque Dios siempre podrá suministrar los medios para aprender por medio de la sensación y la reflexión cualquier verdad; como en efecto los mayores misterios nos resultan conocidos gracias al testimonio de Dios, el cual puede ser reconocido en base a los *motivos de credibilidad,* sobre los cuales está fundamentada nuestra religión. Y esos motivos dependen sin duda de la sensación y de la reflexión. Parece, por tanto, que la cuestión radica, no en la existencia de un hecho o en si la verdad de una proposición puede ser deducida a partir de los principios empleados por la razón, es decir, la sensación, la reflexión, o bien de los sentidos externos e internos, sino más bien en si un espíritu creado puede ser capaz de conocer el cómo de dicho hecho, o la *razón a priori* de dicha verdad; de manera que cabe decir que lo que está *por encima de la razón* puede ser *aprendido,* pero no puede ser *comprendido* según las perspectivas y las fuerzas de la razón creada, por grande y realzada que esté. Sólo a Dios le está reservado entenderlo, como también a El sólo le corresponde llevarlo a efecto.

Filaletes.—Esta consideración me parece acertada, y así es como yo quiero que se considere mi definición. Esta misma consideración me confirma también en la opinión que sostengo de que la forma de hablar que opone la razón y la fe, por muy autorizada que sea, resulta impropia, pues lo que debemos creer lo verificamos mediante la razón. La

fe es un firme asentimiento, y el asentimiento entendido como es preciso no puede darse más que en base a buenas razones. Así, el que cree sin tener ninguna razón para creer puede estar enamorado de sus fantasías, pero no es cierto que no busque la verdad, ni que conceda la debida obediencia a su divino maestro, el cual preferiría que hiciese uso de las facultades con las cuales le ha enriquecido para preservarle del error. De otra manera, si está en el buen camino es por pura casualidad; y si está en el malo, es por su culpa, de la cual tendrá que rendir cuentas a Dios.

Teófilo.—Os apoyo totalmente cuando pretendéis que la fe esté basada en la razón: sin eso, ¿por qué íbamos a preferir la Biblia al Corán o a los libros de los brahamanes? Nuestros teólogos y otros hombres muy sabios también lo han reconocido así, y por eso hemos podido contemplar obras tan bellas sobre la verdad de la religión cristiana, y pruebas tan hermosas que han sido adelantadas contra los paganos y contra los descreídos antiguos y modernos. Asimismo, las personas sabias siempre han considerado como sospechosos a los que pretendían que cuando se trata de creer no había que hacer el esfuerzo de buscar razones y pruebas; lo cual efectivamente es imposible, a no ser que *creer* sólo signifique recitar, o repetir y dejar pasar sin tomarse trabajos, como hacen muchas personas, y como incluso constituye el carácter de algunas naciones, más que otras. Por eso algunos filósofos aristotélicos del siglo XV y XVI, cuya influencia subsistió todavía mucho tiempo después (como se puede ver por las cartas del señor Naudé [121] y por las *Naudeana*), cuando quisieron defender dos verdades opuestas, una filosófica y la otra teológica, encontraron con mucha razón la oposición del último concilio de Letrán [122], bajo León X, como creo que ya tuve ocasión de indicar. Una disputa absolutamente semejante se suscitó antaño en Helmstaedt, entre el teólogo Daniel Hofmann y el filósofo Corneille Martin [123], pero con la diferencia de

[121] Gabriel NAUDÉ (1600-1653) escribió el *Avis pour dresser une Bibliothèque*, y en 1642 el cardenal Mazarino le encargó dirigir lo que sería la Biblioteca Mazarino. Las *Naudeana* constituyen una recopilación de anécdotas suyas, y se publicaron en 1701.

[122] Dicho concilio se celebró en 1512-1517.

[123] Daniel Hofmann publicó un tratado sobre si el silogismo es útil para la fe; Corneille Martin, que le replicó, era un filósofo aristotélico que enseñó lógica en Anvers y vivió de 1567 a 1621.

que el filósofo conciliaba la filosofía con la religión, mientras que el teólogo quería proscribir su utilización. Pero el duque Julio, fundador de la universidad, se pronunció a favor del filósofo. También es verdad que en nuestra época una persona de la más alta distinción decía que en materia de fe había que arrancarse los ojos para ver claro [124], y que Tertuliano dice en algún lugar: Esto es verdadero, porque es imposible; hay que creerlo, porque constituye un absurdo. Mas si la intención de los que se expresan de esta manera es buena, las expresiones son todas exageradas, y pueden conducir a error [125]. San Pablo habla con mayor precisión cuando dice que la sabiduría de Dios es locura para los hombres [126]; y es que los hombres sólo juzgan las cosas en función de su experiencia, que es extremadamente limitada, y todo lo que no resulta conforme a ella les parece un absurdo. Pero dicho juicio es muy temerario, pues existen incluso infinidad de cosas naturales que consideraríamos absurdos si se nos contasen como al rey de Siam se lo pareció el hielo que según le dijeron cubre nuestros ríos. Pero el orden de la naturaleza misma, al no ser de ninguna necesidad metafísica, está fundado tan sólo en el capricho de Dios, de manera que puede separarse de él por razones superiores a la gracia, aunque esto sólo pueda ser sostenido a partir de pruebas muy sólidas, que únicamente pueden provenir del propio testimonio de Dios, con el cual hay que condescender absolutamente cuando ha sido debidamente verificado.

---

[124] La reina Cristina de Suecia.
[125] Véase TERTULIANO, *De carne Christi*, cap. 5. No obstante, lo dice en relación a la muerte y resurrección de Cristo.
[126] *I Cor., I, 20.*

Capítulo XVIII

SOBRE LA FE Y LA RAZON, Y SUS LIMITES RESPECTIVOS

(* 1) *Filaletes.*—Adaptémonos, no obstante, a la manera de hablar corriente, y soportemos que en un cierto sentido se distinga la fe de la razón. Dicho sentido tiene que ser explicado muy claramente, y hay que dejar a la vista los límites que hay entre estas dos cosas, pues la difuminación de los límites ha suscitado ciertamente en el mundo grandes disputas, y quizá ha provocado, asimismo, grandes desórdenes. Cuando menos resulta evidente que, hasta que no hayan sido determinados, se disputa en vano, puesto que para disputar sobre la fe hay que utilizar la razón. (* 2) Me parece que cada secta se sirve de la razón a su gusto, en tanto cree que puede sacar de ella alguna ayuda; sin embargo, en cuanto la razón comienza a fallar, claman que se trata de un artículo de fe que está por encima de la razón. Pero el antagonista habría podido servirse del mismo subterfugio cuando se enzarzó en una discusión con él, a menos que se indique por qué eso no le está permitido en un caso que parece parejo. Yo supongo aquí que la razón es el descubrimiento de la certidumbre o probabilidad de las proposiciones deducidas de los conocimientos

adquiridos mediante el uso de nuestras facultades naturales, es decir, por sensación y reflexión, y que la fe es el asentimiento que se otorga a una proposición basada en la revelación, es decir, en una comunicación extraordinaria de Dios, que la dio a conocer a los hombres. (* 3) Pero un hombre inspirado por Dios no puede comunicar a los demás ninguna idea simple que sea nueva, porque se sirve únicamente de las palabras o de otros signos, los cuales despiertan en nosotros ideas simples que la costumbre les ha atribuido, o bien la combinación de ellas: y por muchas ideas nuevas que haya podido recibir San Pablo cuando se sintió transportado al tercer cielo, todo lo que pudo decir al respecto es que *son cosas que el ojo humano nunca vio, que el oído nunca oyó, y que jamás penetraron en el corazón del hombre*[127]. Supuesto que en el planeta Júpiter existan criaturas provistas de seis sentidos, y que Dios concediese sobrenaturalmente a un hombre cualquiera las ideas de dicho sexto sentido, nunca podrá despertarlas mediante palabras en el espíritu de los restantes hombres. Por tanto, se debe distinguir entre *revelación originaria y tradicional.* La primera es una impresión que Dios hace de forma inmediata en el espíritu, a la cual no le podemos fijar ningún tipo de límites, y la otra sólo proviene de las vías habituales de la comunicación, por lo cual no puede proporcionarnos nuevas ideas simples. (* 4) Es verdad que también las verdades que pueden ser descubiertas mediante la razón nos pueden ser comunicadas por medio de una revelación tradicional, como si, por ejemplo, Dios hubiera querido comunicar a los hombres teoremas geométricos, pero eso no proporcionaría tanta certeza como la que se obtiene con la demostración, partiendo de la relación entre las ideas. Noé tenía un conocimiento del diluvio más cierto que el que nosotros conseguimos mediante el libro de Moisés, y exactamente igual, la seguridad del que vio que Moisés lo escribía actualmente y que hacía milagros que proporcionaban justificación a su inspiración, era mayor que la nuestra (* 5) Por eso la revelación no puede ser contraria a una clara evidencia racional, porque incluso en el caso de que la revelación sea inmediata y originaria, tenemos que saber con evidencia que no nos engañamos al

[127] I Cor., II, 9.

atribuírsela a Dios, y que comprendemos su sentido; y esta evidencia jamás podrá resultar mayor que la de nuestro conocimiento intuitivo, luego, por tanto, ninguna proposición puede ser admitida como revelación divina cuando se opone contradictoriamente a dicho conocimiento inmediato. De otra forma ya no habría diferencias en el mundo entre la verdad y la falsedad, y tampoco ninguna medida de lo creíble y de lo increíble. No resulta concebible que algo provenga de Dios, ese benevolente autor de nuestro ser, y que al ser admitida como verdadera vaya a modificar los fundamentos de nuestros conocimientos y a convertir en inútiles a todas nuestras facultades. (* 6) Y los que sólo poseen la revelación mediatamente, sea por tradición oral o sea por escrito, tienen mucha mayor necesidad de la razón para estar seguros al respecto. (* 7) Sin embargo, siempre es cierto que las cosas que están más allá de lo que nuestras facultades naturales pueden descubrir constituyen las materias propias de la fe, como la caída de los ángeles rebeldes y la resurrección de los muertos. (* 9) En estos casos es cuando la revelación debe ser escuchada exclusivamente. E incluso en el caso de las proposiciones probables, una revelación evidente permitirá que nos decidamos en contra de la probabilidad.

Teófilo.—Si sólo consideráis la fe como aquello que está fundamentado en *motivos de credibilidad* (como se les suele denominar), y la desligáis de la gracia interna que determina al espíritu a ella de forma inmediata, entonces todo cuanto decís es incontestable. Hay que reconocer que existen juicios mucho más evidentes que los que dependen de dichos motivos. Unos han sido más dichos que otros, e incluso hay multitud de personas que jamás los han conocido y todavía menos sopesado, y que, por tanto, ni siquiera poseen lo que podría ser considerado como un motivo de probabilidad. Pero la gracia interna del Espíritu Santo suple esto de inmediato de manera sobrenatural, y eso es lo que lleva a los teólogos a llamarlo probablemente una fe divina. Es verdad que Dios jamás la concede más que cuando aquello que hace creer está fundado en la razón, pues de otra manera aniquilaría los medios para poder conocer la verdad, y abriría la puerta a la exaltación: mas no resulta necesario que todos cuantos posean esa fe divina conozcan esas razones, y todavía menos que las tengan

siempre presentes. Si no los simples y los idiotas, por lo menos en la actualidad, jamás poseerían la verdadera fe, y los más iluminados tampoco podrían tenerla cuando acaso más precisasen de ella, ya que no pueden acordarse siempre de los motivos por los cuales creer. La cuestión de la utilización de la razón en teología ha sido de las más movidas, tanto entre los socinianos y los que en sentido general pueden ser denominados católicos, como entre los reformistas y los evangelistas, como se suele llamar preferentemente en Alemania a los que otros denominan luteranos impropiamente. Me acuerdo de que un día leí una *Metafísica* de un tal Stegmannus[128], sociniano (diferente de Josué Stegmann, el cual escribió en contra de ellos), la cual todavía no ha sido publicada, que yo sepa; por la otra parte de un tal Keslerus[129], teólogo de Sajonia, escribió una *Lógica* y algunas otras ciencias filosóficas con el exclusivo propósito de oponerse a los socinianos. En general, cabe decir que los socinianos se apresuran demasiado en rechazar todo lo que no es conforme al orden de la naturaleza, incluso en los casos en que no pueden demostrar en absoluto su imposibilidad. Pero también sus adversarios van demasiado lejos en ocasiones, llevando el misterio hasta los bordes mismos de la contradicción, en lo cual poco favor le hacen a la verdad que creen defender; un día me vi sorprendido al ver en la suma de teología del padre Honoré Fabry[130], que por otra parte fue uno de los hombres más sabios de su orden, que en lo referente a las cosas divinas negaba, tal y como todavía hacen ahora algunos teólogos, ese gran principio que dice que *cosas que son iguales con una tercera son iguales entre sí*. Esto equivale a conceder la victoria a los adversarios sin darse cuenta, y a quitar toda certidumbre a cualquier razonamiento. Lo que hay que decir en cambio es que dicho principio suele aplicarse mal.

[128] Christophe STEGMANN escribió en 1635 una *Metafisica repurgata:* la secta de los socinianos, o seguidores de Socin (1525-1562), negaba la Trinidad y la divinidad de Cristo. Josua STEGMANN (1588-1632) los combatió en su obra *Photinianismus* (1626), ya que el nombre de focinianos también les era aplicado, por su parecido con una herejía del siglo IV.

[129] Andreas KESLER (1595-1643) criticó las doctrinas socinianas en todos los campos: física, metafísica y lógica. Su *Logicae Photinianae examen* es de 1621, su física de 1631 y su metafísica se publicó en 1648.

[130] El p. Honorio FABRI (1606-1688) fue un matemático y teólogo con quien Leibniz mantuvo correspondencia, y que escribió una *Summula theologica* (1669) y una *Philosophia* (1646). Ver tr. 1, cap. 8, 2 de la *Summula*.

El mismo autor rechaza las distinciones virtuales en filosofía, que los escotistas pusieron entre las cosas creadas, porque según él echarían abajo el principio de contradicción; y cuando se le objeta que en Dios es preciso admitir esas distinciones, contesta que la fe nos lo ordena. ¿Pero cómo puede ordenar la fe algo que echa abajo un principio sin el cual toda creencia, afirmación o negación resultaría vana? Es preciso, pues, que dos proposiciones verdaderas al mismo tiempo no sean absolutamente contradictorias, y si A y C no son la misma cosa, entonces hace falta que B, que es igual a A, sea tomado en otro sentido que B, el cual es igual a C. Nicolaus Vedelius [131], profesor en Ginebra y posteriormente en Deventer, publicó antaño un libro titulado *Rationale Theologicum,* al cual Jean Musaeus [132], profesor en Jena (que es una universidad evangélica en Turingia) opuso otro libro sobre el mismo tema, es decir, sobre *el uso de la razón en teología.* Me acuerdo de que los estudié en otra época, y que observé que la controversia fundamental aparecía confundida por cuestiones incidentales, del tipo de qué es una conclusión teológica, si hay que juzgar por los términos que la forman o por el procedimiento que la demuestra, y, por tanto, si Ockam tenía razón o no al decir que la ciencia que llega a una misma conclusión es la misma, sea cual sea el medio utilizado para demostrarla [133]. Y, asimismo, se paran en otras minucias todavía menos importantes, que sólo se refieren a los términos. Sin embargo, Musaeus se mostraba de acuerdo en que los principios de razón necesarios con una necesidad lógica, es decir, cuyo opuesto implica contradicción, pueden y deben ser utilizados seguramente en teología: pero tenía motivos para negar que aquello que sólo es necesario con una necesidad física (es decir, basado en la inducción de lo que sucede en la naturaleza, o en las leyes naturales, que por así decirlo son de institución divina) basta para refutar la creencia en un misterio o un milagro, puesto que depende de Dios modificar el curso ordinario de las cosas. Así es que según el orden de la naturaleza se puede asegurar que

[131] Dicha obra fue publicada en el año 1628.

[132] Jean MISAENS (1613-1681), teólogo alemán que publicó en Jena su *De usu principiorum rationis in theologia* (1644).

[133] Dicha afirmación puede encontrarse en los *Quodlibeta,* V, 1 de Guillermo DE OCKAM.

una misma persona no podrá ser a la vez madre y virgen, o que un cuerpo humano no puede dejar de caer a la vista de los sentidos, pese a que a Dios le sea posible lo contrario de ambas cosas. También Vedelius parece mostrarse de acuerdo en esta distinción. Pero en otras ocasiones disputan sobre algunos principios, y sobre si son necesarios lógicamente, o si sólo lo son físicamente. Así es la discusión con los socinianos, sobre si la sustancia puede multiplicarse cuando la esencia singular no lo está; y la discusión con los zwinglianos[134], sobre si un cuerpo no puede estar más que en un lugar. Hay que reconocer que todas las veces que la necesidad lógica no puede ser demostrada, en una proposición no cabe suponer más que una necesidad física. Pero me parece que queda una cuestión que los autores que acabo de mencionar no han tenido en cuenta, y es la siguiente: supuesto que por un lado se halle el sentido literal de un texto de la Sagrada Escritura, y que por el otro haya una apariencia muy grande de imposibilidad lógica, o cuando menos una *imposibilidad física admitida*, ¿es más razonable renunciar al sentido literal o renunciar al principio filosófico? Resulta seguro que en algunos puntos no hay dificultad para dejar aparte la letra, como cuando la Escritura atribuye manos a Dios, así como cólera, arrepentimiento y otras afecciones humanas; de otra manera habría que alinearse con los antropomorfistas, o con algunos fanáticos ingleses, que creyeron que Herodes se había transformado efectivamente en zorro cuando Jesucristo le llamó por medio de ese nombre. Aquí es donde intervienen las reglas de interpretación, y si no aportan nada que contradiga el sentido literal y favorezca la máxima filosófica, y si por otra parte el sentido literal no implica nada que suponga alguna imperfección en Dios, o que suponga algún peligro para la práctica de la piedad, entonces es más seguro y más razonable hacerle caso. Los dos autores que acabo de mencionar todavía discuten sobre la tentativa de Kekerman[135], que pretendía demostrar la Trinidad por medio de la razón, como también se le había

[134] Ulrico ZWINGLIO (1484-1531) fue el reformador de Suiza. Su obra básica son los *Comentarios* (1525), pero también escribió *Expositio christianae fidei* (1521) y *Confessio tetrapolitana* (1530).

[135] Berthold KECKERMANN (1573-1609) escribió un *Systema theologiae* en 1615, ver libro I, cap. 3.

tachado a Raimundo Lulio antaño de intentar hacerlo[136]. Pero Musaeus reconoce bastante equitativamente que si la demostración del autor de la Reforma hubiera sido acertada y justa, no habría nada que decir, y que tendría razón al sostener en referencia a dicho artículo que la luz del Espíritu Santo podría ser avivada por la filosofía. También se han ocupado de la célebre cuestión: aquellos que, sin haber conocido la revelación del Antiguo o del Nuevo Testamento, han muerto dentro de los sentimientos que corresponden a una piedad natural, ¿se han podido salvar por ese medio, y obtener la remisión de sus pecados? Es sabido que Clemente de Alejandría, Justino el Mártir y San Juan Crisóstomo se inclinaron de alguna manera a favor de ello, e incluso yo mostré hace tiempo al señor Pellison[137] que muchos eminentes doctores de la Iglesia de Roma, lejos de condenar a los protestantes no contumaces, han pretendido incluso que los paganos y las personas que acabo de mencionar se han podido salvar mediante un *acto de contrición,* es decir, de penitencia basada en el *amor benevolente* en virtud del cual se ama a Dios sobre todas las cosas, porque sus perfecciones le hacen soberanamente amable, lo cual lleva consigo que a continuación uno se vea llevado con todo su corazón a estar de acuerdo con su voluntad y a imitar sus perfecciones para unirnos mejor con El, puesto que parece justo que Dios no niegue su gracia a los que tienen tales sentimientos. Y sin referirme a Erasmo ni a Luis Vives[138], expuse la opinión de Diego Payva de Andrade[139], doctor portugués muy célebre en su época, que fue uno de los teólogos del concilio de Trento y que había llegado a decir que quienes no estaban de acuerdo con ello convertían a Dios en sumamente cruel *(neque enim, inquit, immanitas deterior ulla esse potest).* Pellisson no pudo encon-

---

[136] Raimundo LULIO (1235-1315), cuyo arte de invención tanto interesó a Leibniz, desarrolló dicha teoría sobre la Trinidad en su *Disputatio fidei et intellectus,* parte II y III.

[137] Paul PELLISON (1624-1693), historiador francés al cual Leibniz expuso sus teorías sobre el modo de llevar a cabo la unidad entre las Iglesias, proyecto que le ocupó durante mucho tiempo.

[138] Ver el *Convivium religiosum* de ERASMO, pág. 151 del *Opus familiarum colloquium,* 1566, y el comentario de Vives al *De civitate* de San Agustín, 1570, libro 18, cap. 47.

[139] Payva DE ANDRADE (1528-1586) tuvo gran influencia en su época, en particular por su resonante polémica contra Martin Chemnitz, el importante pensador protestante, contra el cual escribió *Explicaciones ortodoxas* (1564). Ver pág. 291.

trar ese libro en París, señal de que los autores estimados en su época a continuación frecuentemente son desdeñados, motivo por el cual Bayle piensa que los que citan a Andradius lo hacen a partir de las menciones que hace Chemnitius, su antagonista[140]. Lo cual puede ser cierto, pero en cuanto a mí, yo lo había leído antes de haber hablado sobre él. Su disputa con Chemnitius le hizo célebre en Alemania, pues escribió a favor de los jesuitas y en contra de dicho autor, y en su libro pueden hallarse algunas particularidades relativas al origen de esta famosa Compañía. Ya indiqué que algunos protestantes llamaban *andradienses* a los que opinaban como él en la materia que acabo de mencionar. Ha habido autores que han escrito específicamente sobre la salvación de Aristóteles en base a los mismos principios y con la aprobación de los censores. Asimismo, son muy conocidos los libros de Collius[141] en latín y de La Mothe Le Vayer[142] en francés sobre la salvación de los paganos. En cambio, un tal Franciscus Puccius[143] fue un poco demasiado lejos. San Agustín, pese a toda su sabiduría, se lanzó al otro extremo, hasta el punto de condenar a los niños muertos sin bautismo, y los escolásticos parecen haber tenido razón al abandonarlo, pese a que algunas personas, muy sabias por otra parte, y algunas de gran mérito, aunque de un talante un tanto misántropo a este respecto, hayan querido resucitar esta doctrina de San Agustín, y quizá la hayan exagerado. Este espíritu quizá haya tenido alguna influencia en la discusión entre varios doctores demasiado impetuosos y los jesuitas misioneros de China, los cuales habían defendido que los antiguos chinos habían poseído la religión verdadera de su

[140] Martin CHEMNITZ (1522-1586), teólogo luterano conocido como «el segundo Martín», protegido de Melanchton, y cuya importancia en el luteranismo puede quedar caracterizada por el epigrama que decían sus enemigos católicos: «Si Martinus non fuisset, Martinus vix stetisset», es decir, que si Martín (Chemnitz) no hubiera llegado, la fuerza de Martín (Lutero) se hubiera difuminado. Su obra clásica es el *Examen del Concilio de Trento* (1565-1573), así como unos *Comentarios* a los *Loci* de MELANCHTON.

[141] F. COLLIO (muerto en 1640), teólogo que escribió una obra *Sobre las almas de los paganos* (1622-1633).

[142] François de LA MOTHE LE VAYER (1588-1672), pensador independiente, representante del escepticismo ortodoxo, a mitad de camino entre Montaigne y Bayle. Publicó *De la vertu des Paiens* (1642), *Du peu de certitude qu'il y a en histoire* (1668) y unos *Dialogues*, bajo el seudónimo de OROSIUS TUBERO.

[143] Francesco PUCCI, teólogo del siglo XVI. Publicó *De Christi servatoris efficacitate* (1592).

época, y auténticos santos, y que la doctrina de Confucio no tenía nada de idólatra ni de atea. Parece que en Roma han tenido más razón, al no querer condenar a una gran nación sin entenderla. Bien sabemos que Dios es más filántropo que los hombres. Conozco personas que, al intentar mostrar su celo mediante sentimientos de dureza, se imaginan que no es posible creer en el pecado original sin opinar como ellos, pero en eso es en lo que se engañan. Tampoco hay que deducir que quienes salvan a los paganos o a los demás que carecen de los auxilios ordinarios deban atribuirlo únicamente a las fuerzas de la naturaleza (aunque quizá algunos Padres hayan pensado así), puesto que se puede defender que Dios, al concederles la gracia de provocar en ellos un acto de contrición, también les concede, sea explícitamente o sea virtualmente, pero siempre soberanamente, toda la luz de la fe y todo el ardor de la caridad que les es preciso para su salvación, antes de que mueran, aunque sea en los últimos instantes. Y así es como los partidarios de la Reforma explican en Vedelius[144] la manera de pensar de Zwinglio, que había sido tan explícito como lo hayan podido ser los doctores de la Iglesia de Roma sobre este punto de la salvación de los hombres virtuosos del paganismo. Esta doctrina no tiene por ello nada en común con la doctrina propia de los pelagianos o semipelagianos[145], de los cuales ya se sabe que Zwinglio está muy alejado. Y ya que, contra los pelagianos, se enseña una gracia sobrenatural en todos los que tienen fe (en lo cual concuerdan las tres religiones vigentes, excepto quizás los discípulos de Pajon[146]), y como a los niños que reciben el bautismo se les atribuye fe, o al menos sentimientos aproximados, tampoco resulta tan extraordinario adjudicarles otro tanto, al menos en el momento de la muerte, a las personas de buena voluntad que no han tenido la felicidad de ser instruidas corrientemente en el cristianis-

[144] Ver N. VEDELIUS, *Rationale Theologiam*, lib. I, cap. 9 (1628).

[145] Pelagio (360 aprox.- 425 aprox.) fue un monje británico que combatió las teorías de San Agustín, negando el pecado original, y la gracia, por lo cual un hombre podía salvarse por sí mismo. Condenado en el concilio de Efeso (431), resurgió en los siglos V y VI bajo el nombre de semipelagianismo, siendo condenado en el concilio de Orange (529). Muchos de los que criticaron a Lutero cargando el acento sobre el libre albedrío fueron acusados de pelagianismo.

[146] Claude PAJON (1625-1684) fue un teólogo protestante francés que también negaba la necesidad de la gracia. Escribió un *Examen du livre qui a pour titre «Préjugés légitimes contre les calvinistes»*, es decir sobre Jurien: ver nota[81] del libro IV.

mo. Pero lo más prudente es no dilucidar nada respecto a estos puntos tan poco conocidos, y contentarse con juzgar, en general, que Dios no puede hacer nada que no esté repleto de bondad y de justicia: *Melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis (Agustín, lib. 8, Génes., ad litt, c. 5).*

Capítulo XIX

SOBRE EL ENTUSIASMO

(* 1) *Filaletes.*—¡Quiera Dios que todos los teólogos y el propio san Agustín hubieran practicado siempre la máxima expresada en dicho pasaje! Pero los hombres piensan que un espíritu dogmatizante es señal de su celo por la verdad, y sucede todo lo contrario. No se la ama de verdad más que en la medida en que a uno le gusta examinar las pruebas que permiten conocerla tal y como es. Y cuando el juicio es precipitado, los motivos que empujaron a ello eran menos sinceros. (* 2) El espíritu de dominación no es uno de los menos corrientes, y otro de ellos consiste en una cierta complacencia que se tiene por las propias quimeras, lo cual hace surgir el *entusiasmo.* (* 3) Así se denomina al defecto de aquellos que se imaginan una revelación inmediata cuando no está fundamentada en la razón. (* 4) Y así como se puede decir que la *razón* es una revelación natural hecha por Dios, como también hizo la naturaleza, también cabe decir que la *revelación* es una razón sobrenatural, es decir, una razón ampliada mediante una nueva base de descubrimientos, emanados directamente de Dios. Pero esos descubrimientos dan por supuesto que sabemos distinguirlos, lo cual es la razón misma; y pretender proscribirla

para que deje lugar a la revelación sería como arrancarse los ojos para poder mirar mejor los satélites de Júpiter a través de un telescopio. (* 5) La fuente del entusiasmo estriba en que una revelación inmediata resulta más cómoda y más breve que un razonamiento largo y penoso, y que no siempre viene seguido de un éxito agradable. En todos los tiempos ha habido hombres cuya melancolía combinada con la devoción y la buena opinión que tuvieron de sí mismos, les han llevado a creer que tenían una familiaridad con Dios distinta de la de los otros hombres. Suponen que él la prometió a los suyos, y piensan ser su pueblo con preferencia a los demás. (* 6) Su fantasía se transforma en una iluminación y en autoridad divina, y consideran sus designios como la infalible dirección que el cielo se verá obligado a seguir. (* 7) Esta opinión ha producido grandes consecuencias y ha causado grandes males, pues un hombre obra con más ímpetu cuando sigue sus propios impulsos y cuando nuestra propia inclinación es la depositaria de una voluntad divina. (* 8) De ahí resulta muy difícil sacar a nadie, porque esa pretendida certidumbre sin pruebas halaga a la vanidad y al amor que se tiene por cuanto es extraordinario. Los fanáticos comparan su opinión a la vista y al sentimiento. Ven la luz divina como nosotros vemos la del sol en pleno mediodía, sin tener necesidad de que el crepúsculo de la razón se la muestre. (* 9) Se sienten seguros porque están seguros y su persuasión es acertada porque es fuerte, que es a lo que se reduce su lenguaje figurado. (* 10) Pero como existen dos percepciones, la de la proposición y la de la revelación, cabe preguntarles dónde está la claridad. Si es en el punto de vista de la proposición, ¿para qué sirve la revelación? Es preciso, por tanto, que sea en el sentir la revelación. Pero, ¿cómo pueden ver que es Dios el que revela, y no ya una loca pasión que les hace pasearse en torno al círculo vicioso: es una revelación porque así lo creo firmemente, y yo lo creo porque es una revelación? (* 11) ¿Hay algo más propio para precipitarse en el error que tomar a la imaginación como guía? (* 12) San Pablo mostraba un gran celo cuando perseguía a los cristianos, y no obstante se engañaba. Es sabido que el diablo ha tenido sus mártires, y si bastase con estar persuadido, no se podrían distinguir las ilusiones de Satán de las inspiraciones del Espíritu Santo. (* 14) Por

tanto es la razón la que nos permite conocer la verdad de la revelación. (* 15) Y si fuese nuestra creencia la que la probase, estaríamos en el círculo vicioso que acabo de mencionar. Los santos que recibían revelaciones de Dios poseían *signos exteriores* que les convencían de la verdad de la luz interior. Moisés vio un matorral que ardía sin consumirse, y oyó una voz que provenía del medio del matorral, y Dios, para confirmarle más en su misión, cuando le envió a Egipto para liberar a sus hermanos, empleó el milagro de la vara transformada en serpiente. Gedeón fue enviado por un ángel para liberar al pueblo de Israel del yugo de los madianitas. Sin embargo, exigió un signo para convencerse de que dicha comisión le había sido encomendada por Dios [147]. (* 16) No niego, sin embargo, que Dios ilumine en ocasiones el espíritu de los hombres para hacerles comprender algunas verdades importantes, o para conducirles a acciones buenas mediante la influencia y la asistencia inmediata del Espíritu Santo, sin más signos extraordinarios que acompañen a esta influencia. Pero en esos casos también tenemos la razón y la Escritura, que constituyen dos reglas infalibles para enjuiciar esas iluminaciones, pues si concuerdan con dichas reglas no corremos ningún riesgo mirándolas como reglas divinas, aunque acaso esto no constituya una revelación inmediata.

Teófilo.—En principio entusiasmo era un buen término. Y así como el sofisma indica propiamente un ejercicio de la sabiduría, el entusiasmo significa que en nosotros hay una divinidad. *Est Deus in nobis* [148]. Y Sócrates pretendía que un dios o demonio le proporcionaba advertencias interiores [149], de manera que *entusiasmo* sería un instinto divino. Pero como los hombres han consagrado sus pasiones, sus fantasías, sus sueños e incluso su furor como algo divino, el entusiasmo comenzó a significar un desequilibrio del espíritu atribuido a la fuerza de alguna divinidad, que se daba por supuesta en aquellos a los cuales les afectaba, pues los adivinos y adivinas aparentaban alienación cuando su dios se apoderaba de ellos, como la Sibila de Cumas en el caso de Virgilio [150]. A continuación se les atribuyó a

[147] *Exodo* III, 2 y VII, 15. Asimismo *Jueces* IV, 17. VI, 11.
[148] OVIDIO, *Los Fastos*, VI, 5.
[149] PLATÓN, *Banquete*, 202 e.
[150] Véase VIRGILIO, *Eneida*, VI, 45-50.

los que creen sin fundamento que sus movimientos proceden de Dios. En este mismo poeta, Nisus, al sentirse empujado a una empresa peligrosa por no sé qué impulso, en el cual perece con su amigo, se la propone en los siguientes términos, llenos de una razonable duda:

Di ne hunc ardorem mentibus addunt
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?[151]

Acabó siguiendo ese instinto, que no sabía si procedía de Dios o de una desventurada gana de hacerse notar. Pero si le hubiese salido bien, no habría dejado de concederse permiso nuevamente, y creerse empujado por alguna potencia divina. Los entusiastas de hoy en día creen recibir de Dios dogmas que les esclarecen. Los cuáqueros están persuadidos de ello, y Barclay[152], su primer autor sistemático, pretende que encuentran en sí mismos una cierta luz que se hace reconocer por sí misma. Pero, ¿por qué llamar *luz* a algo que no permite ver? Sé que existen personas con esta disposición de espíritu, las cuales ven chispas e incluso algo más luminoso, pero esta imagen de luz corporal provocada cuando sus espíritus están enardecidos no proporciona ninguna luz al espíritu. Algunas personas idiotas, cuando su imaginación está agitada, se forman concepciones que antes no tenían; están en estado de poder decir cosas muy bellas en tal sentido, o cuando menos con mucha viveza; ellos mismos admiran, y hacen admirar a los otros, esta fertilidad que consideran inspiración. Todo esto procede en buena parte de una imaginación poderosa animada por la pasión, y de una memoria magnífica que retuvo a la perfección las formas de hablar de los libros proféticos, con los cuales se han familiarizado por medio de la lectura o de los discursos de los demás: Antoinette de Bourignon[153] utilizaba la facilidad que tenía para hablar y

[151] Virgilio, *Eneida*, IX, 184: «Eurialo, ¿son dioses los que suscitan en nosotros esos ardores, o es que cada cual convierte en Dios a su propia pasión?»

[152] Robert BARCLAY (1648-1690), apologista escocés de la Society of Friends. Escribió las polémicas *Theses Theologiae*, que fueron discutidas en Aberdeen en 1675, y posteriormente *An Apology for the true Christian Divinity* (1678), en defensa de sus Tesis. Dicho texto llegó a ser uno de los clásicos de la doctrina cuáquera. Aquí se alude a las tesis quinta y sexta.

[153] Antoinette de Bourignon (1616-1680), mística francesa que tuvo seguidores en Holanda, Francia y sobre todo en Escocia. Sus obras fueron publicadas en 1679 por su discípulo Pierre Poiret, así como su biografía (1679).

escribir como una prueba de su misión divina. Y yo conozco un visionario que basa la suya en el talento que tiene para hablar y rezar en voz alta durante casi un día entero sin cansarse y sin quedarse seco. Hay personas que, después de haber hecho prácticas de austeridad o tras un estado de tristeza, experimentan una paz y consuelo en el alma que les entusiasma, y encuentran tanta dulzura en ello que piensan que es un efecto del Espíritu Santo. Es muy cierto que la satisfacción que se encuentra en la consideración de la grandeza y de la bondad divina, y en el cumplimiento de su voluntad, como en la práctica de las virtudes, es una gracia de Dios, y de las mayores; pero no siempre es una gracia que precise de un auxilio sobrenatural nuevo, como muchas personas de buena fe pretenden. Hace no mucho tiempo se ha podido ver a una señorita muy buena en todo lo demás[154], que desde su juventud creía que hablaba con Jesucristo y que era su esposa de una manera plenamente particular. Su madre, por lo que se contaba, también había caído en dicho entusiasmo, pero la hija, habiendo empezado desde joven, había ido mucho más lejos. Su satisfacción y su alegría eran indecibles, su sabiduría se mostraba en su conducta y su espíritu en sus discursos. La cosa llegó no obstante tan lejos, que ella recibía cartas dirigidas a Nuestro Señor, y las devolvía cerradas tal y como las había recibido, con una respuesta que a veces parecía hecha a propósito, y siempre era razonable. Pero, finalmente, dejó de recibirlas por el temor de provocar demasiado escándalo. En España hubiera sido otra Santa Teresa. Pero todos las personas que tienen parecidas visiones no siempre observan la misma conducta. Las hay que intentan constituir una secta, e incluso crear complicaciones: en Inglaterra tenemos una buena prueba. Cuando esas personas actúan de buena fe, es difícil reducirlas; a veces la ruina de todos sus proyectos les corrige, pero a menudo resulta demasiado tarde. Había un visionario, muerto hace poco, que se creía inmortal, porque tenía mucha edad y se encontraba bien de salud, y sin haber leído el libro que un inglés ha publicado hace poco[155] (que pretendía hacer

[154] Rosamunda de Assebourg.
[155] Se trata de J. Asgill, el cual en 1700 publicó una obra defendiendo que la muerte no es un paso necesario para llegar a la vida eterna.

creer que Jesucristo había venido también para que los creyentes auténticos quedasen exentos de la muerte corporal), pensaba más o menos igual desde hacía muchos años; pero cuando sintió que se moría, llegó hasta a dudar de toda la religión, porque no respondía a su quimera. Quirin Kulman [156], natural de Silesia, hombre sabio y espiritual, pero que posteriormente había caído en dos tipos de visiones igual de peligrosas, una la de los entusiastas, la otra la de los alquimistas, y que provocó mucho escándalo en Inglaterra, en Holanda e incluso en Constantinopla, habiéndosele ocurrido, finalmente, ir a Moscú y mezclarse en ciertas intrigas contra el ministerio, en la época en que gobernaba la princesa Sofía, fue condenado al fuego, y no murió como un hombre convencido de lo que había predicado. Las disensiones de todas estas gentes entre sí deberían también convencerles de que su pretendido *testimonio interno* no es divino, y que hacen falta otras señales para justificarlo. Los labadistas, por ejemplo [157], no se ponen de acuerdo con mademoiselle Antoinette, y aunque William Pen [158] parece haber tenido el proyecto durante su viaje a Alemania, del cual ha hecho un relato, de establecer una especie de acuerdo entre aquellos que se basan en este tipo de testimonio, no parece haber tenido éxito. En verdad sería de desear que las gentes de bien estuviesen de acuerdo y actuasen concertadamente; nada podría lograr en mayor medida que el género humano fuese mejor y más feliz, pero lo primero que tendría que suceder es que efectivamente ellos fuesen gentes de bien, es decir, bienhechoras y, además, dóciles y razonables; pero, en cambio, en la actualidad constantemente se les está acusando a los devotos de ser duros, imperiosos, testarudos. Sus disensiones muestran cuando menos que su testimonio interno precisa de una verificación externa para ser creído, y para tener el derecho de ser considerados como profetas e inspirados tendrían que hacer milagros. Sin embargo, hay un caso en

[156] Quirinus Kuhlmann (1651-1689), uno de los discípulos de Boehme.

[157] Jean DE LABADIE (1610-1674) fue jesuita, luego protestante y por último fundó una comunidad pietista. Escribió *la Réforme de l'Eglise par le pastorat* (1667). Entre los labadistas se encontraban Anne Marie Schumann y Pierre Yvon de Montauban.

[158] William PENN (1644-1718), cuáquero, el cual nos ha dejado un relato de dicho viaje, publicado en 1694: *An account of W. Penns travails in Holland and Germany, anno 1677.*

el que estas inspiraciones pueden llevar su demostración consigo misma, y es si iluminasen de verdad al espíritu mediante descubrimientos importantes relativos a algún conocimiento extraordinario, los cuales estuviesen fuera del alcance de las fuerzas de una persona que haya llegado a conseguirlos sin ningún auxilio externo. Si Jacobo Boehme, célebre zapatero de Lusacia, cuyos escritos han sido traducidos del alemán a otras lenguas con el título de Filosofía Teutónica, y que en efecto poseen algo magno y hermoso para un hombre de esta condición, hubiera sabido hacer oro, como algunos creían, o como hizo San Juan Evangelista, si creemos lo que dice un himno hecho en su honor:

Inexhaustum fert thesaurum
Qui de virgis fecit aurum
Gemmas de lapidibus [159],

habría habido mayores oportunidades de conceder más crédito a ese zapatero fuera de lo común. Y si mademoiselle Antoinette Bourignon hubiera proporcionado a Bertrand Lacoste [160], ingeniero francés en Hamburgo, la luz en las ciencias que él creyó haber recibido de ella, como así lo indica al dedicarle su libro *Sobre la cuadratura del círculo* (en el cual, aludiendo a Antoinette y Bertrand la llamaba la A en teología, como si él mismo pretendiese ser el B en matemáticas), no habría habido nada que objetar. Pero en gentes así no se ven ejemplos de éxitos considerables de este tipo, como tampoco predicciones con las circunstancias bien especificadas que se hayan confirmado. Las profecías de Poniatovia, de Drabitius y de los demás que el honrado Comenius publicó en su *Lux in tenebris* [161], y que condujeron a desórdenes en las tierras hereditarias del emperador, resultaron ser falsas, y los que creyeron en ellas fueron desgraciados. Ragozky, príncipe de Transilvania, fue arrastrado por Drabitius a la aventura de Polonia, en la cual perdió su ejército, lo cual le hizo perder finalmente los Estados y la vida: y el pobre Drabitius, mucho tiempo

---

159 Adán DE SAN VÍCTOR (siglo XII), *Secuencias:* de S. Juan Evangelista, 28-30 «Trae un tesoro inagotable, pues de palos hace oro, y con guijarros piedras preciosas».

160 Obra publicada en 1667.

161 Referente a Comenius, véase la nota [41] de este libro IV. Más adelante se trata de Jorge II Ragozky (1621-1660).

después, a la edad de 80 años, fue finalmente decapitado por orden del emperador. Sin embargo, no dudo de que ahora haya gentes que hacen revivir esas predicciones intempestivamente, en la coyuntura actual de los desórdenes de Hungría, sin tener en cuenta que esos pretendidos profetas hablaban de los acontecimientos de su época; en esto se parecerían más o menos al que, después del bombardeo de Bruselas, publicó una hoja volandera en la cual había un pasaje de mademoiselle Antoinette, según el cũal ella no había querido ir a esa ciudad parque, si bien recuerdo, había soñado verla en llamas; pero ese bombardeo ocurrió mucho tiempo después de su muerte. Conocí un hombre que fue a Francia, durante la guerra que terminó con la paz de Nimega, a importunar al señor de Montausier y al señor de Pomponne [162] respecto a los fundamentos de las profecías publicadas por Comenius; y él mismo se hubiera sentido inspirado, según creo, si le hubiera tocado defender sus proposiciones en una época como la nuestra. Lo cual muestra no sólo el escaso fundamento, sino también el peligro de estas cabezonerías. Las historias están repletas de los malos efectos que tuvieron profecías falsas o mal entendidas, como se puede ver en la sabia y prudente disertación *De officio viri boni circa futura contingentia,* que el difunto Jacobo Thomasius [163], célebre profesor de Leipzig, pronunció antaño en público. Sin embargo, es cierto que esas convicciones a veces producen buenos efectos, y sirven para cosas grandes, pues Dios puede servirse del error para establecer o mantener la verdad. Pero yo no creo que a nosotros nos está permitido fácilmente servirnos de los fraudes piadosos con vistas a un buen fin. Y en cuanto a los dogmas religiosos, no necesitamos revelaciones nuevas: basta con que se nos propongan reglas saludables para que nos sintamos obligados a seguirlas, aun cuando quien las propone no haga ningún milagro; y aunque Jesucristo tenía el poder de hacerlos, en ocasiones no dejó de negarse a hacerlos sólo para complacer a esta raza perversa que exige signos, cuando lo que predicaba no era más que la virtud, y cuanto ya había sido enseñado por la razón natural y por los profetas.

[162] Gobernador del Grand Dauphin y secretario de Estado, respectivamente.
[163] Jacobo THOMASIUS (1622-1684) fue profesor de Leibniz. El libro mencionado es de 1664. Ver sus *Praefationes,* XLV, p. 258 (1683).

Capítulo XX

SOBRE EL ERROR

(* 1) *Filaletes.*—Tras haber hablado sobre todos los medios que nos permiten conocer la verdad o llegar a adivinarla, digamos todavía algo sobre nuestros errores y juicios desacertados. Es preciso que los hombres se equivoquen a menudo, en vista de que existen tantas disensiones entre ellos. Las razones de ello pueden reducirse a las cuatro siguientes: 1/ La carencia de pruebas. 2/ La poca habilidad para servirse de ellas. 3/ La falta de voluntad de usarlas. 4/ Las reglas falsas de las probabilidades. (* 2) Cuando hablo de carencia de pruebas, incluyo también a las que podrían ser halladas si se poseyesen los medios y la ocasión para ello: pero esto es lo que nos falta con mayor frecuencia. Tal es el estado de los hombres cuya vida se centra en buscar cómo subsistir: saben tan poco de lo que sucede en el mundo como un caballo de carga que siempre va por el mismo camino puede llegar a tener idea del mapa del país. Les harían falta lenguas, lectura, conversación, observaciones de la naturaleza y experiencias artísticas. (* 3) Ahora bien, en vista de que todo eso no conviene a su estado, ¿diremos en consecuencia que la mayoría de los hombres son arrastrados a la felicidad o a la miseria tan sólo en

virtud de un ciego azar? ¿Es preciso que se entreguen a las opiniones vigentes y a los guías autorizados del país, incluso en lo referente a la felicidad o desgracia eternas? ¿Podrá uno ser eternamente desgraciado por haber nacido en un país en lugar de en otro? No obstante todo esto, hay que reconocer que nadie está tan ocupado en cuidar de su subsistencia que no tenga ningún tiempo aparte para pensar en su alma y para instruirse en lo referente a la religión, si tuviese tanto interés como demuestra por cosas menos importantes.

Teófilo.—Supongamos que los hombres están en situación de instruirse por sí mismos, y que actuando prudentemente no pueden abandonar los cuidados por la subsistencia de su familia y preocuparse de investigar verdades difíciles, de tal forma que se vean obligados a seguir las maneras de pensar vigentes en su tierra; hay que pensar que en aquellos que poseen la religión verdadera sin tener pruebas, la gracia interior reemplazará a la carencia de motivos de credibilidad. Y la caridad nos hace pensar también, como ya os indiqué, que Dios hace en favor de las personas de buena voluntad, educadas entre las espesas tinieblas de los errores más peligrosos, todo cuanto su bondad y justicia exigen, aunque quizá de una manera que nos resulta desconocida. Conocemos historias, aprobadas por la Iglesia romana sobre personas que han sido resucitadas exclusivamente para que no careciesen de los auxilios salvadores. Pero Dios puede socorrer a las almas mediante la operación interior del Espíritu Santo, sin necesitar un milagro tan grande; y lo que hay de bueno y de consolador para el género humano es que, para ponerse en el estado de gracia divina, basta con buena voluntad, si bien ésta debe ser seria y sincera. Admito que ni siquiera esta buena voluntad la podemos tener sin la gracia de Dios, ya que todo bien natural o sobrenatural proviene de El; pero ya es bastante que no haga falta más que tener buena voluntad, pues es imposible que Dios pueda exigir una condición más fácil y más razonable.

(* 4) *Filaletes.*—Hay algunos que se encuentran *suficientemente a gusto* como para poseer todas las comodidades que favorecen el esclarecimiento de sus dudas, pero se ven desviados de ese camino mediante obstáculos repletos de artificiosidades, que son fáciles de captar, sin que haga falta

que las expongamos aquí. (* 5) Prefiero hablar de los que no tienen la habilidad de hacer valer las pruebas que tienen, por así decirlo, en la mano, y que no son capaces de retener una larga sucesión de deducciones, ni de sopesar todas las circunstancias. Hay personas de un solo silogismo, y las hay de dos. No es éste el lugar para determinar si esta imperfección proviene de una diferencia natural entre las propias almas o entre los órganos, o si más bien depende de la falta del ejercicio que permite cultivar las facultades naturales. Nos basta aquí con que sea evidente, y no hay más que ir desde el Palacio o la Bolsa a los hospitales y a los asilos para darse cuenta de ello.

Teófilo.—Los pobres no son los únicos necesitados. Muchos ricos carecen de más cosas que ellos, porque esos ricos piden demasiado, y se ponen voluntariamente en una especie de indigencia que les impide ocuparse de las consideraciones importantes. El ejemplo influye mucho. Uno se ve ligado al de sus más inmediatos, y se ve obligado a practicarlo sin que se vislumbre un espíritu contradictorio, y eso provoca fácilmente que uno se convierta en semejante a ellos. Resulta muy difícil contentar al mismo tiempo a la razón y a la costumbre. En cuanto a los que carecen de capacidad para ello, acaso sean menos de lo que se cree, pues yo creo que el buen sentido y la dedicación pueden bastar para todo aquello en lo que no se exige presteza. Doy por supuesto el buen sentido porque no creo que pretendáis exigir la búsqueda de la verdad a los habitantes de los asilos. Es muy cierto que pocos de ellos no podrían recuperar la razón, si conociésemos los medios para ello, y pese a las diferencias originarias que existan entre nuestras almas (como efectivamente yo creo que existen), es siempre seguro que una puede ir tan lejos como la otra (aunque acaso no tan de prisa), si fuera conducida como es debido.

(* 6) *Filaletes.*—Hay otro tipo de gentes que sólo carecen de voluntad. Un apego violento al placer, una constante dedicación a lo que se refiere a su fortuna, una pereza o negligencia general, una particular aversión por el estudio y la meditación, les impiden pensar seriamente en la verdad. Los hay incluso que temen que una búsqueda carente por completo de parcialidad no fuese a ser favorable para las opiniones que mejor se acomodan a sus prejuicios o a sus intenciones. Es sabido que hay personas que no quie-

ren leer una carta a la que suponen malas noticias, y otras muchas evitan el cerrar sus cuentas o enterarse del estado de su hacienda por temor de llegar a saber lo que querrían ignorar por siempre. Los hay que tienen grandes rentas, y las utilizan por entero en satisfacer al cuerpo, sin ocuparse de las maneras de perfeccionar el entendimiento. Se toman grandes cuidados para aparecer siempre con una indumentaria limpia y reluciente, y en cambio soportan sin esfuerzo que su alma esté cubierta con los tristes harapos de la prevención y del error, y que la desnudez, es decir la ignorancia, se muestren a través. Sin aludir a lo que deberían preocuparse por su estado futuro, tampoco se preocupan por lo que les interesaría conocer en la vida que llevan en este mundo. Y no deja de resultar extraño que frecuentemente los que consideran el poder y la autoridad como un atributo de su nacimiento o de su fortuna, la abandonen negligentemente a personas de condición inferior a la suya, pero que les superan en conocimientos; pues es necesario que los ciegos sean conducidos por los que ven, o si no caerán en el hoyo, y no hay peor esclavitud que la del entendimiento.

Teófilo.—No hay prueba más evidente de la negligencia de los hombres, en relación a sus intereses auténticos, que el escaso cuidado que se toman en conocer y en practicar lo que conviene para su salud, que es uno de nuestros mayores bienes; y aunque los grandes se resientan tanto o más que los otros de los malos efectos de dicha negligencia, y no desistan. Por lo que respecta a la fe, hay muchos que consideran todo pensamiento que podría llevarles a una discusión al respecto como una tentación del demonio, que únicamente pueden superar dirigiendo su espíritu hacia otra cosa. Los hombres que sólo aman los placeres, o que se entregan a alguna ocupación, acostumbran descuidar los demás asuntos. Un jugador, un cazador, un bebedor, un libertino, e incluso los simples aficionados a bagatelas, perderán su fortuna y su hacienda antes que tomarse el trabajo de entablar un pleito o hablar con gentes de posición. Hay algunos como el emperador Honorio [164], el cual, cuando le trajeron la noticia de la nueva pérdida de

[164] Honorio (384-423). Siendo emperador tuvo lugar el saqueo de Roma a manos de Alarico, en el año 410. Para la historia mencionada por Leibniz, véase G. B. EGNAZIO, *De Caesaribus*, libro I (1516).

Roma, creyó que se trataba de su gallina, que llevaba ese nombre, lo cual le enfadó más que la verdad. Sería de desear que los hombres que detentan un poder posean conocimientos a proporción, y aun cuando no supiesen precisiones sobre las ciencias, las artes, la historia y las lenguas, cuando menos podría bastar con un juicio sólido y ejercitado, y un conocimiento de cosas que también fuesen grandes y generales, en una palabra, *summa rerum.* Y así como el emperador Augusto tenía una recopilación de las fuerzas y de las necesidades del Estado, al cual le denominaba *breviarium Imperii*[165], asimismo se podría hacer un compendio de los intereses humanos que merecería denominarse *Enchiridion Sapientiae,* si los hombres quisieran preocuparse de aquello que más les importa.

(* 7) *Filaletes.*—Por último, la mayor parte de nuestros errores provienen de las *falsas medidas de probabilidad* que tomamos, sea al dejar en suspenso el juicio a pesar de las razones evidentes, sea al darlo a pesar de las probabilidades contrarias. Estas falsas medidas consisten en: 1/ Proposiciones dudosas consideradas como principios; 2/ Hipótesis admitidas; 3/ Pasiones o inclinaciones dominantes, y 4/ La autoridad. (* 8) De ordinario enjuiciamos la verdad en función de la conformidad con lo que consideramos como principios incontestables, y eso nos lleva a menospreciar los testimonios ajenos e incluso los de nuestros sentidos cuando son o nos parecen ser contrarios a ellos: pero antes de fiarse de ellos con tanta seguridad, habría que examinarlos con la máxima precisión. (* 9) Los niños van recibiendo proposiciones, que les son inculcadas por su padre y su madre, nodrizas, preceptores y demás personas que hay a su alrededor, y esas proposiciones, al ir echando raíces, acaban siendo consideradas como sagradas, como un *Urim et Thummin*[166] que el propio Dios hubiese puesto en el alma. (* 10) Cuesta mucho tener que aguantar algo que contradiga a esos *oráculos internos,* mientras que, en cambio, se digieren cualquier tipo de absurdos que se acomoden a ellos. Así parece por la extremada obstinación que se percibe en diversos hombres para creer firmemente en opiniones que se oponen directamente como si fuesen artículos

[165] Cf. SUETONIO, *De vita Caesarum, Augustus,* 101, 4.
[166] Se trata de unos ornamentos que llevaba el gran sacerdote judío.

de fe, aunque muy a menudo sean absurdas por igual. Tomad un hombre de buen sentido, pero que esté convencido de la máxima según la cual *hay que creer lo que uno creyó en su comunión,* tal como se enseña en Witemberg o en Suecia, y veréis que está perfectamente dispuesto para admitir sin dificultad la doctrina de la *consustanciación* y a creer que una misma cosa es pan y carne a la vez.

Teófilo.—Parece ser que no estáis suficientemente enterados de las opiniones de los evangélicos, los cuales admiten la presencia real de Nuestro Señor en la Eucaristía. Han explicado miles de veces que no admiten la consustanciación del pan y del vino con la carne y la sangre de Jesucristo, y todavía menos que una cosa es carne y pan simultáneamente. Lo único que enseñan es que al recibir los símbolos visibles, se recibe de una manera invisible y sobrenatural el cuerpo del Salvador, sin que esté encerrado en el pan. Y la presencia que entienden no es local, o por así decirlo, espacial, es decir determinada por las dimensiones del cuerpo presente: de manera que todo lo que los sentidos pueden oponer a esto no les atañe. Y para mostrar que los inconvenientes que podrían derivarse de la razón tampoco les afectan, declaran que lo que entienden como sustancia de un cuerpo no consiste en la extensión o dimensión; y no ponen dificultades para admitir que el cuerpo glorioso de Jesucristo conserva una cierta presencia ordinaria o local, pero que sea adecuada a su estado en el lugar sublime donde se encuentra, muy diferente de esa presencia sacramental de la que aquí se trata, o de su presencia milagrosa con la cual gobierna la Iglesia, que hace que no esté por todas partes como Dios, sino allí donde quiere estar: ésta es la manera de pensar de los más moderados, con lo cual para demostrar el absurdo de su doctrina habría que demostrar que la esencia del cuerpo consiste únicamente en la extensión y en lo que sólo ésta mide, cosa que nadie ha hecho todavía, que yo sepa. Así que toda esta dificultad también afecta a los reformados que siguen las confesiones galicana y belga, la declaración de la asamblea de Sendomir[167], compuesta por gentes de dos confesiones, augustana y helvética, conforme a la confesión sajona, que iba destinada al concilio de Trento; la profesión de fe

[167] Dicha asamblea tuvo lugar en Polonia en 1570.

de los reformados que fueron al coloquio de Thorn[168], convocado bajo la autoridad de Wladislao, rey de Polonia, y la doctrina constante de Calvino y de Beza[169], los cuales han declarado con la mayor claridad y seguridad del mundo que los símbolos proporcionan efectivamente lo que representan, y que nos hacemos partícipes de la sustancia misma del cuerpo y de la sangre de Jesucristo. Y Calvino, tras haber refutado a los que se contentan con una participación metafórica de pensamiento, o a modo de sello, así como con una unión en la fe, añade que no podrá afirmarse nada demasiado fuerte para establecer dicha realidad que él no esté dispuesto a suscribir, con tal de que se excluya todo cuanto se refiere a la circunscripción de los lugares o a la difusión de las dimensiones; de manera que parece que en el fondo su doctrina era la de *Melanchton,* e incluso la de Lutero (como el mismo Calvino supone en una de sus cartas), con la excepción de que aparte de la condición de la percepción de los símbolos, con la cual Lutero se da por satisfecho, Calvino exige además la condición de la fe, para excluir la participación de los indignos. Y he encontrado a Calvino tan decidido en cuanto a esta comunión real en cientos de lugares de sus obras, e incluso en sus cartas familiares, en las cuales no había necesidad, que no veo motivos para sospechar que se trate de un puro artificio.

(* 11) *Filaletes.*—Os pido perdón si me he referido a esos señores de acuerdo con la opinión vulgar, y me acuerdo ahora que he podido observar que teólogos muy sabios de la Iglesia anglicana han estado a favor de esa participación real. Pero de los principios establecidos pasemos a las *hipótesis admitidas.* Los que admiten que sólo se trata de hipótesis, no por ello dejan de sostenerlas frecuentemente con calor, más o menos como si fuesen principios seguros, despreciando las probabilidades contrarias. A un profesor sabio le resultaría insoportable ver cómo un recién llegado echa por el suelo su autoridad en un instante al rechazar sus hipótesis; su autoridad, decía, que se mantiene en boga

[168] Thorn (Sajonia). Se celebró en 1645.

[169] Theodorus BEZA (1519-1605), teólogo francés protestante, que defendió a Calvino en lo relativo a la quema en la hoguera de Miguel Servet, escribiendo *De Haereticis a civili magistratu* (1554). Su traducción del Nuevo Testamento (griega y latina) fue básica durante dos siglos. Para CALVINO ver *Institutio,* libro IV, cap. XVII, y más adelante, *Epistolae atque responsa,* carta de Calvino a Schalingius del 25 de marzo de 1577.

desde hace treinta o cuarenta años, que fue adquirida a costa de muchas vigilias, sostenida con cantidad de griego y latín, y confirmada por una tradición general y por una barba venerable. Todos los argumentos que se puedan utilizar para convencerle de la falsedad de su hipótesis serán tan poco capaces de imponerse a su espíritu como los esfuerzos que hizo Bóreas para obligar al viajero a quitarse su capa, que éste sujetó tanto más firmemente conforme dicho viento soplaba con mayor violencia.

Teófilo.—En efecto, los copernicanos han podido comprobar en sus adversarios que las hipótesis reconocidas como tales no dejan por ello de ser defendidas con un celo ardiente. Y los cartesianos no muestran menos celo por sus partículas estriadas y por las bolitas del segundo elemento que si se tratase de teoremas de Euclides; parece que el celo por nuestras hipótesis no es más que una consecuencia de la pasión que tenemos por hacernos respetar a nosotros mismos. Es verdad que quienes juzgaron a Galileo creyeron que el reposo de la tierra constituía algo más que una hipótesis, pues lo juzgaban conforme a la Escritura y la razón. Pero posteriormente se ha comprobado que por lo menos la razón no la apoyaba; y en cuanto a la Escritura, el padre Fabry [170], penitenciario de San Pedro, excelente teólogo y filósofo, que llegó incluso a publicar en Roma una apología de las observaciones de Eustaquio Divini, el famoso óptico, no tuvo reparos en declarar que si en el texto sagrado se entendía un auténtico movimiento del sol era sólo provisionalmente, y que si la forma de pensar de Copérnico fuese verificada, no habría dificultad en explicarlo como el siguiente pasaje de Virgilio:

terraeque urbesque recedunt[171].

Sin embargo, en Italia, en España e incluso en los países propios del emperador, se continúa suprimiendo la doctrina de Copérnico, con gran detrimento para las naciones, cuyos espíritus podrían llegar a descubrimientos mucho más bellos si gozasen de una libertad racional y filosófica.

(* 12) *Filaletes.*—Tal y como decís, parece ser que efec-

[170] Véase nota [130] del libro IV. La obra citada es de 1661. Eustachio Divini fue un óptico que vivió de 1620 a 1695.

[171] VIRGILIO, *Eneida*, III, 72: «Las tierras y las ciudades se alejan».

tivamente las pasiones dominantes son el motivo del amor que se tiene por las hipótesis; pero éstas van mucho más lejos. La mayor probabilidad del mundo no servirá de nada para hacer ver su injusticia a un avaro y a un ambicioso; y un amante se dejará engañar por su querida facilísimamente, hasta tal punto es cierto que *creemos fácilmente en lo que queremos,* y, según la observación de Virgilio,

qui amant ipsi sibi somnia fingunt [172].

Por eso existen dos *medios de escapar a las probabilidades* más aparentes, en los casos en que atacan nuestras pasiones y nuestros prejuicios. (* 13) El primero consiste en pensar que oculta bajo el argumento con que se nos objeta, puede haber algo sofístico. (* 14) Y el segundo en suponer que también nosotros podríamos oponer argumentos tan buenos, e incluso mejores, para derrotar a nuestro antagonista, si tuviésemos la ocasión, o la habilidad, o el apoyo que nos haría falta para encontrarlos. (* 15) Esos medios para defenderse de la convicción resultan convenientes a veces, pero también pueden ser sofismas cuando la materia ha sido aclarada suficientemente, y nada se ha olvidado, pues una vez hecho esto hay medios de conocer globalmente de qué lado se inclina la probabilidad. Así, no hay lugar a tener dudas sobre que los animales han sido formados más bien por los movimientos conducidos por un agente inteligente que por una concurrencia fortuita entre átomos; como tampoco puede haber nadie que tenga la menor duda sobre si los caracteres de imprenta que forman un discurso inteligible han sido juntados por un hombre atento o por una mezcla confusa. En ocasiones así, por tanto, no depende de nosotros negar nuestro asentimiento, pero sí que podemos hacerlo cuando la probabilidad resulta menos evidente, y podemos contentarnos incluso con pruebas más débiles que concuerden mejor con nuestras inclinaciones. (* 16) En verdad me parece imposible que un hombre pueda inclinarse por un lado al cual considera menos probable: la percepción, el conocimiento y el asentimiento no son arbitrarios, como tampoco depende de mí ver o no ver la adecuación entre dos ideas cuando mi

[172] Virgilio, *Bucólicas,* VIII, 108: «Los que aman se forjan ensueños».

espíritu se orienta a ellas. No obstante, podemos detener voluntariamente el progreso de nuestras investigaciones, sin lo cual la ignorancia o el error no podría ser un pecado en ningún caso. Ahí es donde ejercemos nuestra libertad. Es cierto que en las ocasiones en las cuales no tenemos ningún interés se suele adoptar la opinión corriente, o la del primero que venga, pero en los puntos que atañen a nuestra felicidad o a nuestra desgracia, el espíritu se dedica a sopesar las probabilidades con un mayor cuidado, y pienso que en tal caso, es decir, cuando ponemos atención, no tenemos la posibilidad de decirdirnos por el lado que queremos, caso de que entre ambas posibilidades haya diferencias claramente perceptibles, y que la mayor probabilidad será la que determine nuestro asentimiento.

Teófilo.—En el fondo soy de vuestra opinión, y ya nos hemos explicado bastante al respecto en nuestras conversaciones precedentes, cuando hablamos de la libertad. Mostré entonces que jamás creemos lo que queremos, sino más bien lo que vemos más aparente, y que, a pesar de ello, podemos hacernos creer indirectamente lo que queremos, apartando la atención de un objeto desagradable para concentrarnos en otro que nos guste; lo cual lleva consigo que al considerar preferentemente los argumentos del partido que preferimos acabamos por considerarlo como el más verosímil. En cuanto a las opiniones en las que apenas ponemos interés, y que admitimos con sólo débiles argumentos, eso sucede porque al no tener en cuenta nada de lo que se opone a ello, encontramos que la opinión que se nos ha hecho considerar supera tanto y más la opinión contraria, la cual no tiene nada a su favor en nuestra percepción; igual que si hubiera muchas razones de una parte y de otra, pues la diferencia entre 0 y 1, o entre 2 y 3, es tan grande como entre 9 y 10, de forma que no nos damos cuenta de esta ventaja, al no considerar el examen que habría que llevar a cabo todavía para decidir, pero al cual nada nos invita.

(* 17) *Filaletes.*—La última falsa medida de probabilidad que tengo intenciones de recalcar es la *autoridad mal entendida,* que mantiene en la ignorancia y en el error a muchas más personas que todas las demás juntas. ¿Cuántas personas vemos que no poseen más fundamentos para su manera de pensar que las opiniones corrientes entre sus amigos, o

entre las gentes de su profesión, o de su partido, o de su país? Tal doctrina fue aprobada por la venerable antigüedad; llega a mí con el refrendo de los siglos precedentes; otros hombres la admiten; y, por tanto, estoy al abrigo del error al aceptarla. Se tendrían bases igual de buenas para tomar las propias opiniones si se decidiese a cara o cruz que si se siguen estas reglas. Aparte de que todos los hombres están sujetos a error, creo que si pudiésemos conocer los secretos motivos que llevan a actuar a los sabios y a los jefes de partido, frecuentemente nos encontraríamos con algo muy diferente al puro amor a la verdad. Cuando menos resulta seguro que no hay opinión absurda que no pueda ser aceptada de acuerdo con dichas bases, puesto que apenas ha habido error que no haya tenido partidarios.

Teófilo.—No obstante, hay que reconocer que en múltiples ocasiones no se puede evitar rendirse a la autoridad. San Agustín escribió un libro bastante bonito, *De utilitate credendi,* que merece ser leído al respecto, y en cuanto a las opiniones generalmente admitidas, tienen a su favor algo parecido a lo que aporta lo que se llama *presunción* entre los juristas: y aunque no siempre estemos obligados a seguirlas sin pruebas, tampoco estamos autorizados para destruirlas en el espíritu de otro sin poseer pruebas en contra. Y es que no se puede cambiar nada sin razón. Mucho se ha discutido en torno al *argumento de la mayoría* de los que aprueban una forma de pensar, desde que Nicole publicó su libro sobre la Iglesia[173]: pero todo lo que se puede deducir de dicho argumento, cuando se trata de aprobar alguna razón y no ya de atestiguar un hecho, necesariamente tiene que reducirse a cuanto acabo de decir. Así como cien caballos no corren más que un caballo, aunque sí pueden tirar más, ocurre lo mismo con cien hombres en comparación con sólo uno; no pueden ir más rectos, pero trabajarán con mayor eficacia; no pueden decidir mejor, pero serán capaces de proporcionar más materiales para que el juicio pueda ejercerse. A eso se refiere el proverbio *plus vident oculi quam oculus.* Se puede ver esto en las asambleas, en las cuales efectivamente surgen sobre la mesa consideraciones que acaso se les hubieran escapado

[173] Véase libro IV, nota [79].

a uno o dos, pero a menudo se corre también el riesgo de no decidirse por el mejor partido al optar entre todas esas consideraciones, cuando no hay personas hábiles encargadas de digerirlas y de valorarlas. Por eso algunos teólogos llenos de juicio del partido de Roma, al ver que la autoridad de la Iglesia, es decir, la de los de más alta dignidad y los más apoyados por la multitud, no puede resultar segura en materia de razonamiento, la han reducido a la pura testificación de los hechos bajo el nombre de tradición. Esta fue la opinión de Henri Holden[174], inglés, doctor por la Sorbona, autor de un libro titulado *Análisis de la fe*, en el cual, siguiendo los principios del *Commonitorium* de Vicent de Lerins[175], defiende que en la Iglesia no caben decisiones nuevas, y que todo lo que los obispos reunidos en concilio pueden hacer es atestiguar el hecho de la doctrina vigente en su diócesis. Dicho principio resulta especioso mientras nos mantengamos dentro de las generalidades; pero cuando vamos al hecho, ocurre que diversos países han admitido opiniones diferentes desde hace tiempo; e incluso en los mismos países se ha oscilado del blanco al negro, a pesar de los argumentos de Arnaud contra los cambios insensibles[176]; aparte de que con frecuencia, en lugar de limitarse a testimoniar, se han dedicado a juzgar. En el fondo, la opinión de Gretser[177], sabio jesuita de Baviera, autor de otro *Análisis de la fe*, aprobado por los teólogos de su Orden, también consiste en que la Iglesia puede decidir sobre las controversias estableciendo nuevos artículos de fe, pues la asistencia del Espíritu Santo le fue prometida, aun cuando casi siempre se intenta disfrazar esto, sobre todo en Francia, como si la Iglesia tuviera que limitarse a aclarar doctrinas ya establecidas. Pero dicha aclaración, o bien supone una enunciación ya admitida, o bien se trata de una nueva, que se cree deducir de la doctrina admitida. La práctica se opone casi siempre al primer sentido, y en el segundo, la enunciación nueva que se establece, ¿qué puede ser sino un nuevo artículo? No

[174] Henri HOLDEN (1576-1665). El *Análisis de la fe* es una obra de 1652. Ver la opinión citada en la pág. 203 de la edición de 1685.
[175] San Vicente de LERINS vivió en el siglo V, y se opuso al nestorianismo en su *Commonitorium peregrini*. (Ver en particular cap. 2, 1631.)
[176] Véase la obra *De la perpêtuitê de la foi* (1669), tomo I, libro I, cap. VIII-XII.
[177] Jacobo Gretser (1561-1625).

obstante, no soy de la opinión de que se desdeñe lo antiguo en materia de religión, e incluso creo que Dios ha preservado hasta ahora a los concilios auténticamente ecuménicos de todo error contrario a la doctrina salvadora. Por lo demás, la prevención de partido es una cosa extraña: he visto a personas que abrazaban con ardor una opinión por la sola razón de que está admitida en su orden, o incluso únicamente porque resulta contraria a la de un hombre de una religión o nación que no les gusta, aun cuando la cuestión apenas si tenía conexión con la religión o con los intereses de los pueblos. Acaso ellos no sabían que éste era auténticamente el origen de su celo, pero yo podía ver que a la primera noticia de que alguien había escrito tal o cual cosa, hurgaban en las bibliotecas y afinaban sus espíritus animales para encontrar algo con lo que refutarle. Esto sigue practicándose con mucha frecuencia entre los que defienden tesis doctorales en las universidades, y buscan darse a conocer contra los adversarios. ¿Y qué decir de las doctrinas prescritas en los libros simbólicos de cada partido, incluso entre los protestantes, que a menudo hay que verse obligados a aceptar bajo juramento? Entre nosotros, algunos sólo pretenden destacar la obligación de profesar lo que los libros o formularios tienen de la Sagrada Escritura, en lo cual se ven contradichos por otros. Y en las órdenes religiosas del partido de Roma, no contentos ya con las doctrinas establecidas en su Iglesia, se prescriben límites más estrechos a los que enseñan; como prueba pueden servir las proposiciones que el general de los jesuitas, Claude Aquaviva (si no me equivoco), prohibió enseñar en sus escuelas[178]. Dicho de paso, sería conveniente hacer una recopilación sistemática de las proposiciones dictaminadas y censuradas por concilios, papas, obispos, superiores, facultades, que sería útil para la historia eclesiástica. Se puede distinguir entre enseñar y aceptar una forma de pensar. No hay juramento ni barrera en el mundo que pueda obligar a un hombre a mantenerse en la misma opinión, pues las formas de pensar son involuntarias en sí mismas: pero puede y debe abstenerse de enseñar

[178] Claudio AQUAVIVA (1543-1615) fue el quinto general de los jesuitas, y llamado por algunos el segundo fundador. Escribió *Ratio atque institutio studiorum* (1586).

una doctrina peligrosa, a menos que se encuentre obligado en conciencia a hacerlo. Y en ese caso hay que declararlo sinceramente, y dejar su puesto, cuando uno está encargado de enseñar, al menos en el supuesto de que sea posible hacerlo sin exponerse a un peligro extremo, que podría obligar a dejarlo silenciosamente. Y apenas si se ve otro medio de conciliar los derechos del público y del particular, pues uno debe impedir aquello que le parece malo, y el otro no puede prescindir de los imperativos de su conciencia.

(* 18) *Filaletes.*—Esta oposición entre lo público y lo particular, e incluso entre las opiniones públicas de los diferentes partidos, es un mal inevitable. Pero frecuentemente las oposiciones son sólo aparentes, y consisten únicamente en fórmulas. Asimismo, me veo obligado a decir, para hacer justicia al género humano, que no son tantos los que están sumidos en el error como se supone ordinariamente; y no es que yo crea que están en la verdad, sino que, efectivamente, en torno a las doctrinas que tanto estrépito producen no suelen tener ningún tipo de idea positiva, y sin haber examinado nada y sin tener siquiera en el espíritu ni las ideas más superficiales sobre el asunto en cuestión, se deciden a mantenerse unidos a su partido, como soldados que no se paran a pensar la causa que defienden; y si la vida de una persona muestra que no tiene ninguna preocupación sincera por la religión, le basta con tener la mano y la lengua prestas para defender la opinión corriente para que logre hacerse recomendable a aquellos que pueden procurarle apoyo.

Teófilo.—Esta justicia que hacéis al género humano no se vuelve a su favor precisamente; los hombres serían más excusables si siguieran sinceramente sus opiniones, en lugar de desfigurarlas en función de su interés. No obstante, quizá haya más sinceridad en sus acciones de la que parecéis dar a entender, pues sin ningún conocimiento de causa, pueden haber llegado a tener una *fe implícita* al someterse normal y a veces ciegamente, pero casi siempre de buena fe, al juicio de aquellos cuya autoridad reconocieron alguna vez. Es verdad que el interés que encuentran en ello contribuye a esa sumisión, pero eso no impide que, finalmente, la opinión acabe formándose. En la Iglesia romana suele bastar más o menos con esta fe implícita, quizás

porque no haya ningún artículo de fe debido a la revelación al cual se le considere necesario *necessitate medii,* es decir, cuya creencia sea una condición absolutamente necesaria para la salvación. Todos lo son *necessitate praecepti,* en virtud de la necesidad que en ella se establece de obedecer a la Iglesia, como suele denominarse, y de conceder toda la atención posible a lo que ella propone, todo bajo pena de pecado mortal. Pero esta necesidad sólo obliga a una docilidad razonable, y no exige en absoluto al asentimiento, según los más sabios doctores de dicha Iglesia. El propio cardenal Belarmino[179] creyó, no obstante, que no había nada mejor que esta fe infantil que se somete a una autoridad establecida, y relata con aprobación la ocurrencia de un moribundo, el cual eludió al diablo mediante el siguiente círculo vicioso, que se le oía repetir a menudo:

Creo todo lo que cree la Iglesia,
La Iglesia cree lo que yo creo.

---

[179] Roberto Francesco Romolo Bellarmino, S. Roberto BELARMINO (1542-1621), jesuita y cardenal, que intervino en el primer interrogatorio de Galileo. Escribió *De potestate summi pontificis in rebus temporalibus* (1610). Véase en particular su *De arte bene moriendi* (1620), libro II, cap. 9: ahí cita a BAROZZI (*De modo bene moriendi,* 1531, libro II).

Capítulo XXI

SOBRE LA DIVISION DE LAS CIENCIAS

(* 1) *Filaletes.*—Hemos llegado ya al final de nuestro camino, y todas las operaciones del entendimiento han quedado aclaradas. Nuestra intención no consiste en entrar en detalles respecto a nuestros conocimientos, pero, sin embargo, esta puede ser la ocasión, antes de terminar, de hacer una revisión general de los mismos al considerar la división de las ciencias. Todo cuanto puede penetrar en la esfera del entendimiento humano corresponde, o bien a la naturaleza de las cosas en sí mismas, o, en segundo lugar, al hombre en calidad de agente, que tiende a su objetivo y en particular a su felicidad, o, en tercer lugar, a los medios de conseguir y de comunicar el conocimiento. También la ciencia se divide en tres especies. (* 2) La primera es la *física* o filosofía natural, que comprende no sólo los cuerpos o sus afecciones, como número o figura, sino también los espíritus, incluido Dios y los ángeles. (* 3) La segunda es la *filosofía práctica* o la *moral,* que enseña el modo de obtener cosas buenas y útiles, y se propone no sólo el conocimiento de la verdad, sino también la práctica de lo que es justo. (* 4) Por último, la tercera es la *lógica* o conocimiento de los signos, pues λόγος significa palabra.

Y para poder comunicarnos entre nosotros nuestros pensamientos, necesitamos *signos* de nuestras ideas, lo mismo que para registrarlos con vistas a nuestro propio uso. Y pudiera ser que si se considerase distintamente y con todo el cuidado posible que esta última especie de ciencia gira en torno a las ideas y las palabras, tendríamos una lógica y una crítica diferente a las hasta aquí conocidas. Estas tres especies, la física, la moral y la lógica, constituyen como tres grandes regiones en el mundo intelectual, separadas por completo y distintas la una de la otra.

Teófilo.—Esta división ya fue célebre entre los antiguos, pues bajo la denominación de *lógica* también comprendían, tal y como vos hacéis, todo cuanto se refiere a las palabras y a la explicación de nuestros pensamientos: *artes dicendi*. Sin embargo, en todo ello hay dificultades, pues la ciencia de razonar, de juzgar, de inventar, parece muy diferente al conocimiento de las etimologías de las palabras y del uso de las lenguas, que es algo indefinido y arbitrario. Además, al explicar las palabras, nos vemos obligados a hacer una incursión por las propias ciencias, como se muestra en los diccionarios; y por otra parte no cabe tratar sobre ciencia sin proporcionar al propio tiempo la definición de los términos. Pero la principal dificultad que existe en esta división de las ciencias es que cada parte parece englobar el todo, pues en primer lugar, la moral y la lógica caerán dentro de la física, considerada ésta en toda la generalidad que se acaba de mencionar, pues al hablar de los espíritus, es decir, de sustancias que poseen entendimiento y voluntad, y al explicar este entendimiento a fondo, haréis entrar a la lógica, mientras que al explicar en la doctrina de los espíritus lo que corresponde a la voluntad, habría que aludir al bien y al mal, a la felicidad y a la miseria, con lo cual bastará con llevar un poco adelante esta doctrina para que se haga entrar en ella toda la filosofía práctica. Inversamente, todo puede pertenecer a la filosofía práctica en tanto sirve para nuestra felicidad. Bien sabéis que la teología es considerada con razón como una ciencia práctica, y la jurisprudencia y la medicina no lo son menos, de manera que la doctrina de la felicidad humana o de nuestro bien y mal absorberá todos esos conocimientos cuando queramos explicar suficientemente todos los medios que sirven para el objetivo que la razón se propone. Así fue como Zwinge-

rus pudo incluir todo en su teatro metódico de la vida humana, que luego fue descompuesto por Beyerling, al ponerlo en orden alfabético[180]. Y al tratar todas las materias mediante diccionarios, según el orden del alfabeto, la doctrina de las lenguas (que vos colocáis en la *lógica,* al igual que los antiguos), es decir, la discursiva, se apoderará a su vez del territorio de las otras dos. Con lo cual vuestras tres grandes regiones de la enciclopedia estarán siempre en continua guerra, pues cada cual se inmiscuye siempre en los derechos de las otras. Los nominalistas creyeron que había tantas ciencias particulares como verdades, y que después constituían todos, según como las agrupásemos; y otros comparan todo el cuerpo de nuestros conocimientos a un océano, que es todo de una pieza y no está dividido en caledoniano, atlántico, etíope, índico, más que por líneas arbitrarias. Ocurre de ordinario que una misma verdad puede ser colocada en diferentes lugares, según los términos que incluye, e incluso según los términos intermedios o causas de las que depende, y según las consecuencias y efectos que se pueden deducir de ella. Una proposición categórica simple no tiene más que dos términos, pero una proposición hipotética puede tener cuatro, sin hablar de los enunciados compuestos. Una historia memorable puede ser colocada en los anales de la historia universal y en la historia del país en el que sucedió, así como en la historia de un hombre que intervino en ella. Y supuesto que se trate de algún bello precepto moral, de alguna estratagema guerrera, de algún invento útil para las artes que sirven para la comodidad en la vida o para la salud de los hombres, esa misma historia podrá ser referida provechosamente a la ciencia o arte al que aluda, e incluso podrá ser mencionada en dos lugares de dicha ciencia, a saber, en la historia de la disciplina para contar su progreso efectivo, y también en los preceptos, para confirmarlos o aclararlos mediante ejemplos. Por ejemplo, lo que se cuenta oportunamente en la vida del cardenal Cisneros, que una mujer morisca[181] le curó mediante unas fricciones de una fiebre hética casi incurable, también merece tener un lugar en un sistema de medicina, tanto en el capítulo de la fiebre hética

[180] Véase nota[103] de este mismo libro.
[181] Véase E. FLÉCHIER, *Histoire du cardinal Ximénes,* 1963, pág. 127, donde se basa en A. GÓMEZ DE CASTRO, *De rebus gestis a Fr. Ximenio* 1569, II.

como en lo que se refiere a las dietas medicinales que incluyen ejercicios; y esa observación también servirá para descubrir mejor las causas de dicha enfermedad. Mas también podría hablarse de ello en la lógica medicinal, en la cual se trata del arte de encontrar los remedios, y en la historia de la medicina, para mostrar cómo los hombres han llegado a conocer los remedios, y que ello fue a menudo por la ayuda de simples empíricos o incluso de charlatanes. Beverovicius[182], en un libro muy bonito sobre la medicina antigua, sacado por completo de autores no médicos, hubiera hecho a su obra todavía más hermosa si hubiera tratado también de los autores modernos. Con todo esto vemos que a una misma verdad pueden corresponderle muchos lugares según las diferentes relaciones que puede tener. Y los que clasifican una biblioteca a menudo no saben dónde colocar algunos libros, a caballo entre dos o tres lugares igualmente adecuados. Pero no nos refiramos ahora más que a doctrinas generales, y dejemos aparte los hechos singulares, la historia y las lenguas. Encuentro dos disposiciones principales en todas las verdades doctrinales, cada una de las cuales posee su importancia, y que convendría juntar. Una sería *sintética* y *teórica,* clasificando las verdades en virtud de las pruebas, como hacen las matemáticas, de forma que cada proposición vendría posteriormente a aquellas de las que depende. La otra disposición sería *analítica* y *práctica,* comenzando por los objetivos humanos, es decir, por sus bienes, cuya culminación sería la felicidad, y buscando ordenadamente los medios que sirven para conseguir dichos bienes o para evitar los males contrarios. Y esos dos métodos tienen aplicación en la enciclopedia en general, como ya algunos los han practicado en las ciencias particulares; pues la propia geometría, tratada sintéticamente por Euclides como una ciencia, ha sido considerada por algunos otros como un arte, y a pesar de ello también podría ser tratada demostrativamente bajo esta forma, en la cual se mostraría incluso la invención; es como si alguien se propusiese medir todos los tipos de figuras planas, y empezando por las rectilíneas se diese cuenta de que es posible dividirlas en triángulos, y que

[182] J. Van Beverwijck, BEVEROVICIUS (1599-1647) escribió un libro titulado *Una idea de la medicina de los antiguos* (1637).

cada triángulo es la mitad de un paralelogramo, y que los paralelogramos pueden ser reducidos a rectángulos, cuya medida ya es fácil. Pero si se escribiese la enciclopedia de acuerdo con todas esas disposiciones juntas, habría que hacer índices de referencia, para evitar las repeticiones. A estas dos disposiciones habría que añadirles *la tercera, la de los términos,* que en efecto no sería más que una especie de *repertorio,* bien sistemático, clasificando los términos de acuerdo con determinados predicamentos que serían comunes a todas las nociones, bien alfabético, según la lengua admitida entre los sabios. Ahora bien, ese repertorio sería preciso para tener juntas todas las proposiciones en las cuales interviene un término de manera bastante destacada; pues siguiendo los dos puntos de vista precedentes, en los cuales las verdades son clasificadas de acuerdo con su origen o con su utilización, las verdades que se refieren a un mismo término no podrían encontrarse juntas. Por ejemplo, cuando mostraba cómo hallar la mitad de un ángulo, a Euclides no le fue permitido adjuntar el medio de hallar la tercera parte, porque le hubiera sido necesario hablar de las secciones cónicas, las cuales no podía intentar estudiar en dicho pasaje. Pero el repertorio puede y debe indicar los lugares en que se encuentran las proposiciones importantes que se refieren a un mismo tema. En geometría todavía carecemos de un *repertorio* así, que tendría una gran utilidad incluso para facilitar la invención y el progreso de la ciencia, pues supondría un alivio para la memoria, y con mucha frecuencia nos evitaría el esfuerzo de tener que investigar nuevamente lo que ya ha sido encontrado. Por muchas más razones, esos repertorios también servirían en las restantes ciencias, en las cuales el arte de razonar dispone de menos poder, y sobre todo resultaría de extrema necesidad en medicina. El arte de construir estos repertorios no iba a ser de los más fáciles. Ahora bien, considerando estas tres disposiciones, encuentro muy curioso que se correspondan con la antigua división, que vos habéis rescatado, que clasifica a la ciencia o a la filosofía en teórica, práctica y discursiva, o bien en física, moral y lógica. Pues la disposición sintética corresponde a la teórica, la analítica a la práctica, y la del repertorio en función de los términos a la lógica, de suerte que esta antigua división es muy adecuada, siempre que se entienda tal

y como acabo de explicar esas disposiciones, es decir, no como ciencias distintas, sino como diversas clasificaciones de las mismas verdades, en tanto se cree conveniente repetirlas. Cabe todavía una división civil de las ciencias, según las facultades y las profesiones, que de hecho es utilizada en las universidades y en los ficheros de las bibliotecas; y Draudius y su continuador Lipenius [183], que nos han dejado el más amplio, aunque no el mejor catálogo de libros, en lugar de seguir el método de las pandectas de Gesner [184], que es completamente sistemático, se han dado por satisfechos con utilizar la gran división de materias (más o menos como los libreros) según las cuatro facultades (como se las denomina) de teología, jurisprudencia, medicina y filosofía, y a continuación han clasificado los títulos de cada facultad de acuerdo con el orden alfabético de los términos principales que aparecen en el título de los libros; lo cual supone una comodidad para dichos autores, porque así no han tenido necesidad de ver el libro ni de entender la materia que el libro trata, pero no resulta suficientemente práctico para los demás, salvo que se hagan referencias de unos títulos a otros de parecido significado; pues sin aludir a la cantidad de faltas que han cometido, muchas veces se ve que una misma cosa viene aludida mediante nombres diferentes, como por ejemplo: *observationes juris, miscellanea, conjectanea, alecta, semestria, probabilia, benedicta,* y cantidad de inscripciones similares; todos esos libros de jurisconsultos no son sino recopilaciones de derecho romano. Por eso la disposición sistemática de las materias es sin duda la mejor, y a ella se le puede añadir índices alfabéticos muy amplios según los términos y los autores. La división civil vigente tampoco es de desdeñar. La *teología* trata sobre la felicidad eterna y sobre todo lo que a ella se refiere, en tanto eso depende del alma y de la conciencia; es como una jurisprudencia que considera lo que suele ser denominado como *de foro interno* y emplea sustancias e inteligencias invisibles. La *jurisprudencia* tiene

[183] Georges DRAUD (ap. 1572, ap. 1635), bibliógrafo alemán que escribió una *Bibliotheca classica* (1625): Martin LIPENIUS (1630-1682) la continuó con su *Bibliotheca realis* (1679-1685).

[184] Konrad VON GESNER (1516-1565), naturalista germano-suizo cuya *Historia animalium* (1551-1558) está considerada como el punto de partida de la moderna zoología; en 1545 publicó su *Bibliotheca universalis,* cuya segunda parte se tituló *Pandectarum sive partitionum universalium.* que es la obra a la que alude Leibniz.

por objeto el gobierno y las leyes, cuyo objetivo es la felicidad de los hombres en tanto es posible favorecerla por medio de lo exterior y de lo sensible; pero no se refiere fundamentalmente más que a lo que depende de la naturaleza del espíritu, y no profundiza mucho en los detalles de las cosas corporales, cuya naturaleza da por supuesta para utilizarlas como medios. Así se desembaraza de entrada de un punto importante, relacionado con la salud, el vigor y la perfección del cuerpo humano, cuyo cuidado es asignado a la facultad de *medicina*. Algunos han pensado con razón que también podría añadirse a las demás la facultad *económica*, que incluiría las artes matemáticas y mecánicas, y todo lo que se refiere al detalle de la subsistencia humana y de las comodidades en la vida, en la cual también estarían comprendidas la *agricultura* y la *arquitectura*. A la facultad de *filosofía* se le abandona todo cuanto no está comprendido en las tres facultades denominadas superiores: con lo cual se procede bastante mal, porque no se les da ocasión a los que pertenecen a esta cuarta facultad a perfeccionarse con la práctica, como pueden hacer los que enseñan en las restantes facultades. Así, acaso con la excepción de las matemáticas, a la facultad de filosofía no se la considera más que como una introducción a las otras. Y por eso es que se suele pretender que la juventud aprenda en ella historia, y las artes de hablar, y algunos rudimentos de teología y de jurisprudencia natural, independientes de las leyes divinas o humanas, todo ello bajo el título de metafísica o pneumática, moral y política, e incluso además con algo de física, para que pueda ser útil a los jóvenes médicos. Esta es la división civil de las ciencias, de acuerdo con los cuerpos y profesiones de los sabios que las enseñan, sin mencionar las profesiones de aquellos que trabajan por el bien público de otra manera que por sus escritos, los cuales deberían ser orientados por los auténticos sabios, si la organización del saber fuese adecuada. Incluso en las artes manuales más nobles, el saber se ha aliado muy bien con la operación práctica, y podría hacerlo todavía más. En efecto, en medicina se les combina de esta manera, y no solo antaño con los antiguos (en cuyo caso los médicos eran además cirujanos y boticarios), sino también en la actualidad, sobre todo entre los químicos. Esta misma cooperación entre la práctica y la teoría puede ser compro-

bada en la guerra, y en los que enseñan lo que suele denominarse ejercicios, como también entre los pintores o escultores y músicos, y, asimismo, en el caso de otros tipos de *virtuosi.* Si los principios en los que se basan todas esas profesiones y artes, e incluso los oficios, fueran enseñados de una forma práctica a los filósofos, o bien en alguna otra facultad de sabios que pudiera existir, esos sabios podrían ser auténticamente los preceptores del género humano. Pero para ello habría que modificar en múltiples cosas el estado presente de la literatura y de la educación de la juventud, y por tanto, de la organización del Estado. Y cuando me pongo a considerar cuánto han progresado los hombres en sus conocimientos desde hace uno o dos siglos, y hasta qué punto les resultaría sencillo llegar incomparablemente más lejos, para así poder llegar a ser más felices, no desespero en absoluto de que llegue a plantearse una rectificación considerable, en una época que resulte más tranquila, bajo la égida de algún gran príncipe que Dios podría suscitar para el bien del género humano.

INDICE

VOLÚMENES PUBLICADOS

BIBLIOTECA DE LA LITERATURA Y EL PENSAMIENTO HISPÁNICOS

1. JUAN RUIZ DE ALARCÓN: *Tres comedias de «enredo»*. Edición preparada por Joaquín de Entrambasaguas y Peña.
2. PEDRO ANTONIO DE ALARCÓN: *La pródiga*. Edición preparada por Alberto Navarro González.
3. LOPE DE VEGA: *Teatro*. Edición preparada por José María Díez Borque.
4. DOMINGO F. SARMIENTO: *Facundo (Civilización y barbarie)*. Edición preparada por Luis Ortega Galindo.
5. ALFONSO DE VALDÉS: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Edición preparada por José Luis Abellán García.
6. JOSÉ MARTÍ: *Antología*. Edición preparada por Andrés Sorel.
7. CADALSO: *Cartas marruecas*. Edición preparada por Rogelio Reyes Cano.
8. BOLÍVAR: *Discursos, proclamas y epistolario político*. Edición preparada por Mario H. Sánchez-Barba.
9. GARCILASO DE LA VEGA: *Obra completa*. Edición preparada por Alfonso I. Sotelo Salas.
10. JORGE DE MONTEMAYOR: *Los siete libros de la Diana*. Edición preparada por Enrique Moreno Báez.
11. IRIARTE: *Fábulas literarias*. Edición preparada por Sebastián de la Nuez Caballero.
12. CERVANTES: *Novelas ejemplares* (2 vols.). Edición preparada por Mariano Baquero Goyanes.

13. JUAN DE MENA: *Laberinto de Fortuna.* Poemas menores. Edición preparada por Miguel Ángel Pérez Priego.
14. HUARTE DE SAN JUAN: *Examen de ingenios para las ciencias.* Edición preparada por Esteban Torre.
15. FERNÁNDEZ DE LIZARDI: *Periquillo Sarniento.* Edición preparada por Luis Sainz de Medrano.
16. SAAVEDRA FAJARDO: *Empresas políticas.* Edición preparada por Quintín Aldea Vaquero.
17. ANDRÉS BELLO: *Antología de discursos y escritos.* Edición preparada por José María Vila Selma.
18. FRANCISCO DE MIRANDA: *Diario de viajes y escritos políticos.* Edición preparada por M. Hernández Sánchez-Barba.
19. LEANDRO FERNÁNDEZ DE MORATÍN: *Teatro completo.* Edición preparada por Manuel Fernández Nieto.
20. *La pícara Justina.* Edición preparada por Antonio Rey Hazas.
21. MIGUEL DE MOLINOS: *Guía espiritual.* Edición preparada por Santiago González Noriega.
22. ANÓNIMO: *Lazarillo de Tormes,* y J. DE LUNA: *Segunda parte del Lazarillo de Tormes.* Edición preparada por Pedro M. Piñero Ramírez.
23. FERNANDO DE ROJAS: *La Celestina.* Edición fonológica de M. Criado de Val.
24. IBN HUDAYL: *Gala de caballeros, blasón de paladines.* Edición preparada por María Jesús Viguera.
25. JOSÉ ZORRILLA: *Teatro selecto.* Edición preparada por Joaquín de Entrambasaguas.
26. INFANTE DON JUAN MANUEL: *El conde Lucanor.* Edición preparada por Antonio Martínez-Menchen.
27. JUAN DE MONTALVO: *Siete tratados. Réplica a un sofista seudocatólico.* Edición preparada por José Luis Abellán.
28. MARIANO J. DE LARRA: *Antología.* Edición preparada por Armando López Salinas.
29. CALDERÓN DE LA BARCA: *Dos tragedias.* Edición preparada por José María Díez Borque.
30. DONOSO CORTÉS: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.* Edición preparada por José Vila Selma.
31. CAMPOMANES: *Discurso sobre la educación popular*

de los artesanos y su fomento. Edición preparada por Francisco Aguilar Piñal.

32. SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: *Selección.* Edición preparada por Luis Ortega Galindo.
33. QUINTANA: *Selección poética.* Edición preparada por Rogelio Reyes Cano.
34. RAMÓN LLULL: *Proverbis de Ramon.* Edición preparada por Sebastián García Palou.
35. ANÓNIMO: *Libro de Alexandre.* Edición preparada por Jesús Cañas Murillo.
36. ANTONIO EXIMENO: *Del origen y reglas de la música.* Edición preparada por Francisco Otero.
37. JUAN LUIS VIVES: *Epistolario.* Edición preparada por José Jiménez Delgado.
38. PADRE ISLA: *H.ª del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas.* Edición preparada por L. Fernández Martín.
39. DIEGO DE TORRES VILLARROEL: *Los deshauciados del mundo y de la gloria.* Edición preparada por Manuel María Pérez.
40. JEHUDA HA-LEVI: *Cuzary. Libro de grande sciencia y mucha doctrina.* Edición preparada por Jesús Imirizaldu.
41. ANTONIO LIÑÁN Y VERDUGO: *Guía y avisos de forasteros que vienen a la corte.* Edición preparada por Edisons Simons.
42. FRANCISCO MARTÍNEZ MARINA: *Teoría de las Cortes.* Edición preparada por J. M. Pérez-Prendes.
43. *Cancionero de Garci Sánchez de Badajoz.* Edición preparada por Julia Castillo.
44. *Antología de Humanistas Españoles.* Edición preparada por Ana Martínez Arancón.
45. CARLOS DEL VALLE RODRÍGUEZ: *La escuela hebrea de Córdoba.*
46. CONCOLORCORVO: *El lazarillo de ciegos caminantes.* Edición preparada por Antonio Lorente Medina.
47. EMILIA PARDO BAZÁN: *La mujer española.* Edición preparada por Leda Schiavo.
48. JUAN RODRÍGUEZ DEL PADRÓN: *Obras Completas.* Edición preparada por César Hernández Alonso.
49. *Épica española medieval.* Edición preparada por Manuel Alvar.

50. *La mentalidad maya.* Edición preparada por José Vila Selma.
51. FERNÁNDEZ PÉREZ DE OLIVA: *Diálogo de la dignidad del hombre.* Edición preparada por María Luisa Cerrón Puga.
52. JOSÉ DE ESPRONCEDA: *Teatro completo.* Edición preparada por Amancio Labandeira.
53. FADRIQUE FURIÓ CERIOL: *El concejo y consejeros del príncipe.* Edición preparada por Henri Méchoulan.
54. JUAN DE JAUREGUI: *Discurso poético.* Edición preparada por Melchora Romanos.
55. *Textos de cronistas de Indias y poemas precolombinos.* Edición preparada por Roberto Godoy y Ángel Olmo.
56. JUAN VICTORIO: *El amor y el erotismo en la literatura medieval.*

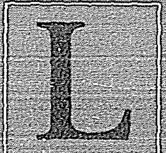
BIBLIOTECA DE LA LITERATURA Y EL PENSAMIENTO UNIVERSALES

1. NOVALIS: *Himnos a la noche y Enrique de Ofterdingen.* Edición preparada por Eustaquio Barjau.
2. DIDEROT: *Escritos filosóficos.* Edición preparada por Fernando Savater.
3. APOLONIO DE RODAS: *El viaje de los argonautas.* Edición preparada por Carlos García Gual.
4. BARUCH DE ESPINOSA: *Ética.* Edición preparada por Vidal Peña García.
5. ARISTÓFANES: *Las avispas. La paz. Las aves. Lisístrata.* Edición preparada por Francisco Rodríguez Adrados.
6. KIERKEGAARD: *Temor y temblor.* Edición preparada por Vicente Simón Merchán.
7. CICERÓN: *Tratado de los deberes.* Edición preparada por José Santa Cruz Teijeiro.
8. *Himnos Védicos.* Edición preparada por Francisco Villar Liébana.
9. LEONARDO DA VINCI: *Tratado de pintura.* Edición preparada por Ángel González García.

10. GALILEO: *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias.* Introducción y notas de Carlos Solís Santos. Traducción de Javier Sábada Garay.
11. HOMERO: *Odisea.* Edición preparada por José Luis Calvo Martínez.
12. LUCIANO DE SAMOSATA: *Diálogos de tendencia cínica.* Edición preparada por F. García Yagüe.
13. VOLTAIRE: *Cartas filosóficas.* Edición preparada por Fernando Savater.
14. ARISTÓTELES: *La Política.* Edición preparada por Carlos García Gual.
15. PROUDHON: *El principio federativo.* Edición preparada por Juan Gómez Casas.
16. MOLIÈRE: *Tres comedias.* Edición preparada por Francisco Javier Hernández.
17. JOHANN GOTTLIEB FICHTE: *Discursos a la nación alemana.* Edición preparada por Luis A. Acosta y María Jesús Varela.
18. LAO TSE-CHUANG TZU: *Dos grandes maestros del Taoísmo.* Edición preparada por Carmelo Elorduy.
19. SOFOCLES: *Ayax, Las traquinias, Antígona, Edipo Rey.* Edición preparada por José María Lucas de Dios.
20. LEIBNIZ: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.* Edición preparada por Javier Echevarría.
21. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING: *Laocoonte.* Edición preparada por Eustaquio Barjau.
22. DAVID HUME: *Tratado de la naturaleza humana.* Edición preparada por Félix Duque.
23. ANÓNIMO: *Atma y Brahma.* Edición preparada por F. R. Andrados y F. Villar Liébana.
24. P. B. SHELLEY: *Adonais y otros poemas.* Edición preparada por Lorenzo Peraile.
25. LUCANO: *La Farsalia.* Edición preparada por Sebastián Mariner.
26. DEMÓSTENES: *Discursos escogidos.* Edición preparada por Emilio Fernández Galiano.
27. *Textos literarios hetitas.* Edición preparada por Alberto Bernabé.
28. THOMAS HOBBES: *Leviatán.* Edición preparada por Carlos Moya y Antonio Escohotado.

29. JOHN WEBSTER: *El diablo blanco.* Edición preparada por Fernando Villaverde.
30. *El Corán.* Edición preparada por Julio Cortés.
31. ROBERT FLUDD: *Escritos sobre música.* Edición preparada por Luis Robledo.
32. ANÓNIMO: *La Demanda del Santo Graal.* Edición preparada por Carlos Alvar.
33. LOCKE: *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Edición preparada por Sergio Rábade y Esmeralda García.
34. ANÓNIMO: *Poema de Gilgamesh.* Edición preparada por F. Lara Peinado.
35. *Poema babilónico de la creación.* Edición preparada por F. Lara Peinado y Maximiliano García Cordero.
36. *Sendebar. Libro de los engaños de las mujeres.* Edición preparada por José Fradejas Lebrero.
37. ARISTÓTELES, HORACIO y BOILEAU: *Poéticas.* Edición preparada por Aníbal González.
38. CHRÉTIENS DE TROYES: *Erec y Enid.* Edición preparada por Carlos Alvar.
39. *Calímaco y Crisorroe.* Edición preparada por Carlos García Gual.
40. KALIDASA: *Meghaduta.* Edición preparada por F. Villar Liébana.
41. A. ALCIATO: *Emblemas.* Edición preparada por B. Daza Pinciano.
42. JEAN RACINE: *Teatro completo.* Edición preparada por J. M. Azpitarte y Emilio Náñez.
43. MARÍA DE FRANCIA: *Lais.* Edición preparada por Luis Alberto de Cuenca.
44. *Mabinogión.* Edición preparada por M.ª Victoria Cirlot.
45. GOTTFRIED VON STRASSBURG: *Tristán e Isolda.* Edición preparada por Bernd Dietz.
46. GUILLERMO IX DUQUE DE AQUITANIA y JAUFRE RÚDEL: *Canciones completas.* Edición preparada por Luis Alberto de Cuenca y Miguel Ángel Elvira.
47. FUZULÎ: *Leylâ y Mecnûn.* Edición preparada por Süleyman Salom.
48. FERNANDO PESSOA: *Antología de Álvaro de Campos.* Edición preparada por J. A. Llardent.

49. Benjamín Franklin: *Autobiografía y otros escritos.* Edición preparada por Luis López Guerra.
50. Iacopo Sannazaro: *Arcadia.* Edición preparada por Julio Martínez Mesanza.
51. Snorri Sturluson: *Textos mitológicos de las Eddas.* Edición preparada por Enrique Bernárdez.
52. Anónimo: *Libro de los cambios.* Edición preparada por Carmelo Elorduy.
53. W. B. Yeats; J. M. Singe; Sean O'Casey: *Teatro Irlandés.* Edición preparada por Corina J. Reynolds.
54. Inmanuel Swedenborg: *Antología.* Edición preparada por Jesús Imirizaldu.
55. Anónimo: *Romancero chino.* Edición preparada por Carmelo Elorduy.
56. Snorri Sturluson: *Saga de Egil Skallagrímsson.* Edición preparada por Enrique Bernárdez.



Los *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento humano* son una de las pocas obras que G.W. Leibniz (1646-1716) escribió con intención de que fuese publicada, para que sirviese como réplica al *Ensayo sobre el Entendimiento humano* que Locke había dado a la imprenta en 1690. Leibniz pretendió dar una exposición completa de su sistema de la armonía preestablecida en el terreno de la teoría del conocimiento, las ideas y el lenguaje. Obra de madurez, clave del pensamiento leibniciano, permaneció sin embargo inédita, pues la muerte de Locke (1704) desaconsejó la publicación de un libro que polemizaba contra él. Tan sólo en 1765 Raspe la rescató del inmenso fondo de manuscritos inéditos que dejó Leibniz. Desde entonces ha sido reeditada varias veces en todos los idiomas.

Esta edición castellana tiene en cuenta, por primera vez, las correcciones introducidas en la edición crítica de la Academia de Berlín (1962).

Javier Echeverría, nacido en Pamplona en 1948, es licenciado en Matemáticas (1970) y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (1975). Ha sido profesor en la Politécnica de Madrid. Posteriormente, ha estudiado filosofía en París y topología en París y Bruselas. Prepara una tesis doctoral en la Sorbona sobre Leibniz y el Analysis situs.

BIBLIOTECA DE LA LITERATURA
Y EL PENSAMIENTO UNIVERSALES

P.V.P.: 600 Ptas.

